نصوص معاصرة

40-41
مجلة فصلية
تعنى بالفكر
الديني المعاصر

السنة الحادية عشرة، العددان الأربعون والواحد والأربعون، خريف وشتاء ٢٠١٦م ـ ١٤٣٧هـ

ملف العدد

فلسفة العلوم الإسلامية /2/

دراسات

قراءات

نصوص معاصرة

فصلية تعنى بالفكر الديني المعاصر

العددان الأربعون والواحد والأربعون، السنتان العاشرة والحادية عشرة،
خريف ٢٠١٥م، ١٤٣٦هـ وشتاء ٢٠١٦م، ١٤٣٧هـ

البطاقة وشروط النشر

- نصوص معاصرة، مجلّة فصليّة تعنى ـ فقط ـ بترجمة النتاج الفكريّ الإسلاميّ إلى القارئ العربيّ.
- ترحّب المجلّة بمساهمات الباحثين في مجالات الفكر الإسلاميّ المعاصر، والتاريخ، والأدب، والتراث، ومراجعات الكتب، والمناقشات.
- يشترط في المادّة المرسلة أن تلتزم بأصول البحث العلمي على مختلف المستويات: المنهج، المنهجيّة، التوثيق، وأن لا تكون قد نُشرت أو أُرسلت للنشر في كتابٍ أو دوريّة عربيّة أخرى.
- تخضع المادّة المرسلة لمراجعة هيئة التحرير، ولا تعاد إلى صاحبها، نُشرت أم لم تنشر.
- للمجلّة حقّ إعادة نشر المواد المنشورة، منفصلةً أو ضمن كتاب.
- ما تنشره المجلّة لا يعبِّر بالضرورة عن وجهة نظرها.
- يخضع ترتيب الموادّ المنشورة لاعتباراتٍ فنّيّة بحتة.

بسم الله الرحمن الرحيم

فصليّة فكريّة

تعنى بالفكر الديني المعاصر

❑ المراسـلات

لبنان ـ بيروت ـ ص. ب: ٣٢٧ / ٢٥

www.nosos.net | البريد الإلكتروني: info@nosos.net

❑ التنفيذ الطباعي ومركز النشر:

مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، لبنان ـ الحدث. قرب مستشفى السان تريز. مفرق ملحمة كساب ـ خلف المركز الثقافي اللبناني ـ بناية عبد الكريم وعطية ـ تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠

البريد الإلكتروني: deltapress@terra.net.lb

❑ وكلاء التوزيـع

- لبنان: شركة الناشرون لتوزيع الصحف والمطبوعات، بيروت، المشرّفية، مقابل وزارة العمل، سنتر فضل الله، ط٤، ص. ب: ٢٥/١٨٤، هاتف: ٢٧٧٠٨٨/٢٧٧٠٠٧(٩٦١١+).
- مملكة البحرين: شركة دار الوسط للنشر والتوزيع، هاتف: ١٧٥٩٦٩٦٩(٩٧٣+).
- جمهورية مصر العربية: مؤسسة الأهرام، القاهرة، شارع الجلاء، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤.
- الإمارات العربية المتحدة: دار الحكمة، دبي، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤.
- المغرب: (سبريس) الشركة العربية الإفريقية للتوزيع والنشر والصحافة، الدار البيضاء، ٧٠ زنقة سجلماسة.
- العراق: ١ـ بغداد ـ شارع المتنبي ـ دار الكتاب العربي ـ هاتف: ٠٧٩٠١٤١٩٣٧٥(٩٦٤+). ٢ـ بغداد ـ شارع المتنبي ـ مكتبة العين ـ هاتف: ٧٧٠٠٧٢٨٨١٦(٩٦٤+). ٣ـ الكاظمية ـ باب المراد ـ خلف عمارة النواب ـ مكتبة القائم. ٤ـ النجف ـ سوق الحويش ـ دار الغدير ـ هاتف: ٧٨٠١٧٥٢٥٨١ (٩٦٤+). ٥ـ النجف ـ سوق الحويش ـ مؤسسة العطار الثقافية ـ هاتف: ٧٥٠١٦٠٨٥٨٩(٩٦٤+). ٦ـ كربلاء ـ شارع قبلة الإمام الحسين عليه السلام ـ الفرع المقابل لمرقد ابن فهد الحلي ـ دار الكتب للطباعة والنشر ـ هاتف: ٧٨١١١١٠٣٤١ (٩٦٤+).
- سوريا: مكتبة دار الحسنين، دمشق، السيدة زينب، الشارع العام، هاتف: ٩٣٢٨٧٠٤٣٥(٩٦٣+).
- إيران: ١ـ مكتبة الهاشمي، قم، كذرخان، هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣(٩٨٢٥١+). ٢ـ سوق القدس ـ الطابق الأول ـ مؤسّسة البلاغ. ٣ـ دفتر تبليغات «بوستان كتاب»، قم، چهار راه شهدا، هاتف: ٧٧٤٢١٥٥(٩٨٢٥١+).
- تونس: دار الزهراء للتوزيع والنشر، تونس العاصمة، هاتف: (٠٠٢١٦٩٨٣٤٣٨٢١).
- شبكة الإنترنت، مكتبة النيل والفرات: http://www.neelwafurat.com
- المكتبة الإلكترونية العربية على الإنترنت: http://www.arabicebook.com
- بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع: United Kingdom London NW1 1HJ. Chalton Street 88. Tel: (+4420) 73834037.

محتـويات

العددين الأربعين والواحد والأربعين، خريف وشتاء ٢٠١٦م، ١٤٣٧هـ

ملف العدد: فلسفة العلوم الإسلاميّة /٢/

□ دراسات

□ قراءات

□ ملحق خاصّ

التفكير النقديّ

محمد باقر الصدر أنموذجاً

. الحلقة الثانية .

حيدر حبّ الله(*)

النوع الثالث: التفكير النقديّ أو بصيرة النقد

التفكير النقديّ هو التفكير الذي ينبني على عدم التقليد، فأولئك الأشخاص الذين اعتادوا في حياتهم على أن يجعلوا عقولهم مقلّدة لا يعرفون التفكير النقديّ في شيءٍ، بل من الصعب عليهم أن ينقدوا ذلك الذي قلَّدوه، ونقدُهم لغيره عادةً ما يكون تقليداً لمقلَّدهم في النقد. وأساس التفكير النقديّ هو التحرُّر من سلطةٍ فكريّة أقوى تهيمن على الإنسان، ومن ثَمّ فالخطوة الأولى هي أن يتجرّأ على توجيه السؤال العلميّ لهذه السلطة نفسها. وإذا لم يملك الإنسان هذه الجرأة ـ والتي هي بُعْدٌ تربويّ نفسي ـ فإنه لن يوفَّق في ممارسة أيّ تفكيرٍ نقديّ. نعم سيوفَّق رُبَما للدفاع عن فكرةٍ، لا في نقدها. وكثيرون في الساحات العلميّة يجيدون عمليّة الدفاع عن هذا المفكّر أو الفقيه أو العالم أو ذاك، وعن هذه الدولة أو تلك، وعن هذا التنظيم السياسي أو ذاك، ولكنَّهم لا يجيدون نقدهم ونقد أفكارهم. فالدفاع يشبه النقد، لكنَّه يختلف عنه بخيطٍ رفيع.

التفكير النقديّ تفكيرٌ رافض للتقليد، ويطمح لتوجيه أسئلةٍ. وهو بطيء التصديق في الوقت نفسه؛ فإنّ الإنسان الذي يمتلك تفكيراً نقديّاً تجد التصديق عنده متأخّراً؛ لأنّ الأفكار حين تأتي إلى ذهنه سوف تخضع لمعالجةٍ وتصفية، وكأنَّه يضعها في حقلٍ حراري أو إشعاعي معيَّن، ثمّ بعد ذلك تأتي مرحلة التصديق بها. فحين

(*) محاضرةٌ ألقيت في المؤتمر الأوّل للسيد الشهيد الصدر، في مدينة قم الإيرانيّة، بدعوةٍ من مكتب الشهيد الصدر الثاني، بتاريخ ٥ ـ ٥ ـ ٢٠١٣م، مع بعض التعديل والتصرُّف.

يسمع خبراً أو قصّة أو حادثة، أو يُنْقَل له كلامٌ، أو يرى فكرةً، فهو متريِّثٌ في الاقتناع بها، وبطيء التصديق، بخلاف المقلِّد، الذي هو سريع التصديق للجهة التي يقلِّدها عادةً. وهذه نقطةٌ مهمّة في هذا الموضوع.

وبعد إيضاح هذا المستوى لا بُدَّ من الحديث عن المستويات والدرجات التي تكون فيه؛ إذ تُطرح مستويات ثلاثة للتفكير النقدي، لا بُدَّ من استعراضها؛ لملاحظة أنّ السيد الصدر في أيّ درجةٍ منها:

المستوى الأوّل: النقد السطحيّ

المستوى السطحيّ في التفكير النقديّ. ولا نقصد بكلمة (السطحيّ) التقليل من شأنه، بقدر ما نريد توصيفه فقط. هو النظر الشكلانيّ للقضيّة. وإذا أردتُ أن أعطي مثالاً قريباً منّا يمكن الحديث عن بعض المناقشات الجامعيّة للبحوث، فمع احترامي لكلّ المناقشين في بحوث تخرُّج الماجستير والدكتوراه، نجد بعضهم أحياناً يقدِّمون اعتراضات سطحيّة وشكليّة هي جزءٌ من وظيفتهم، كاعتراضهم على استخدام هذه المفردة أو تلك، وعلى عدد الكلمات الموظَّفة في هذا العنوان أو ذاك، وعلى الشؤون الصياغيّة والشكليّة والأسلوبيّة والطباعيّة ونحو ذلك. فالطابع العامّ على الاعتراضات والنقديّات التي تقدَّم في أمثال هذه البحوث هو السطحيّة، ومعالجة الشكل والظاهر.

ومن هذا النوع من النقد ما نسمِّيه بالنقد الجُملي، وهو نقدٌ شاع في الفترة الأخيرة، حيث يتمّ أخذ جملةٍ من نصٍّ طويل أو من مشروع فكري، ثمّ تقديم المشروع الفكري على أنّه هذه الجملة، وحصر العملية البحثيّة والتحليليّة فيه بهذه الجملة أو تلك!

المستوى الثاني: النقد الموضعيّ

تدخل العمليّة النقديّة في بعض الأحيان في مرحلةٍ أعمق، سنطلق عليها: «مرحلة النقد الموضعي»، أي تأخذ جزءاً من الفكرة أو النظريّة، وتبدأ بتسليط الضوء عليه،

وكأنّما تشرّحه، كما يمارس الطبيب الجرّاح ذلك، أو تأتي بجزءٍ من نظريّةٍ في علم أصول الفقه أو الفلسفة أو علم الكلام الجديد مثلاً، ثمّ يُصار إلى تسليط الضوء عليه بطريقةٍ ممتازة، ونقده.

المستوى الثالث: النقد البنيويّ

نعني بالنقد البنيويّ أنّ الباحث يأخذ جسم النظريّة والفكرة بشكلٍ عامّ بعين الاعتبار، وبعد ذلك يوجّه سهام النقد إليه، فيدّعي أن هناك مشكلةً تعتري هذه النظريّة أو الفكرة من أقصاها إلى أقصاها. ففي بداية الأمر يتمّ تلقّي الرؤية بشكلٍ كامل، ليتحوّل بعد ذلك إلى عمليّة نقدها، أو يتمّ تلقّي مدرسةٍ فكريّة كاملة ومن ثمّ يقدّم النقد لمجموعها، لا أنّه يمارس النقد لجزئيّة هنا أو جزئيّة هناك فقط، بل النقد يوجَّه إلى الخارطة والهيكليّة العامّة، والنسيج الحاكم، والبنية التحتيّة، والمسار العامّ، لهذه المدرسة أو هذا الاتجاه والرؤية.

وإذا حلّلنا نمط النقد ومستواه عند السيد الصدر فسنراه يتراوح في الغالب ويتأرجح تارةً بين النقد الموضعيّ والنقد البنيويّ. فحين كان يناقش كان يناقش مدارس فكريّة، وهو أمرٌ ليس بالسهل على الإطلاق، فقد يكون في متناول الإنسان مناقشة فكرة معيّنة أو نظريّة خاصّة، لكنّ مناقشة مدرسة فكريّة تتألّف من مجموعة هائلة من الأضلاع ليس بالأمر الهيّن، بل يحتاج إلى جهدٍ أكبر في العمليّة النقديّة؛ حتّى يتمكّن الباحث من النجاح في ذلك.

وأعتقد أنّ السقف الذي عالجه السيد الصدر في تفكيره النقديّ كان انطلاقاً من النقد السطحيّ، مروراً بالموضعيّ، ووصولاً إلى النقد البنيويّ، وذلك حين نقد الاتجاهات الماركسيّة في الاقتصاد، والمادّيين في الفلسفة، والمدارس المنطقيّة في علم المنطق. فنحن أمام رجل لا تقف انتقاداته أو نقديّاته عند أفكار داخل أطر، كما هو الحال الغالب عندنا حين ننتقد فكرةً لنصير الدين الطوسي أو المحقّق النائيني مثلاً، حيث تعجّ بهذا الحال المنظومة الإسلاميّة، وإنّما قدّم الصدر نقداً للمدارس والرؤى

بشكلٍ كامل، وهذا الأمر ليس بالشيء الهيّن، بصرف النظر عن مدى نجاحه في نقديّاته.

إنّنا بحاجةٍ إلى استلهام عمليّات النقد عنده، وتخطّي الجانب السطحيّ إلى الجانب الموضعيّ، وتخطّي الجانب الموضعيّ أيضاً إلى الجانب البنيويّ، فنقرأ المدارس قراءةً بنيويّة.

في بعض الأحيان يطالع الإنسان مقالاتٍ أو بحوثاً متعلّقة بنقد مدارس فكريّة أخرى، لكنّه يكاد الشعور بشيءٍ من الإحباط؛ وذلك لأنّ هذا الشخص الذي يقوم بعمليّة النقد يمارس نقداً موضعيّاً لمدرسةٍ، وهذا الشيء غير منطقيٍّ، كما أشرنا قبل قليل. فنقد الرأي الفقهي في مسألةٍ تفصيليّة في باب الطهارة أو في باب العقوبات الجزائيّة، أو نقد آليّة اعتمدوها في فقه النكاح والطلاق، لا يعني صحّة تسميته بالنقد البنيويّ، أو نقد المدرسة وأصول التفكير. والخلط بينهما أدّى ببعض كُتّابنا إلى أنّهم حين يكتبون في نقد المدارس يستخدمون هذه الطريقة، بحيث ينظر إليهم الآخرون بنظرةٍ سطحيّة؛ لأنّ هذا لا يشكّل نقداً مدرسيّاً، بقَدْر ما هو نقدٌ محدود الدائرة.

مجالات التفكير النقديّ، من الآخر إلى الذات

وإذا تجاوزنا مستويات النقد، التي نستلهم من السيد الشهيد مستوياتٍ عميقةً فيها، ندخل في مجالاته. فغالباً ما نقدّم النقد للآخرين، بمعنى أن يكون نقدُنا لغيرنا، وهو أمرٌ سهل. ولو أردتُ أن أحفر قليلاً فإنّ نقد الآخرين يعزّز الذات، ومنسجمٌ مع الأنانيّة والذاتيّة، ولا أقول: هي ذاتيّةٌ، بل أقول: إنها تصلح للانسجام مع الذاتيّة؛ لأنّ من طبع الإنسان ورغبته أن يُسقط الآخر، لكنْ من الصعب أن يرغب في نقد ذاته، فنقدُ الذات فيه جهاد مع النفس، وفيه محاربة للأنا في هذا الإطار.

وإذا رصدنا السيد الصدر سنجده اشتغل على الملفَّيْن معاً (نقد الآخر؛ ونقد الذات). والقسم الثاني يحتاج إلى محاربة للأنا؛ لأنّك تقوم في نقد الذات بمحاربة ذاتك

للوَهْلة الأولى. فحين يقوم السيد الصدر بنقد الأمّة الإسلاميّة فهو ينتقد ذاته الجماعيّة، وحين ينتقد المؤسَّسة الدينيّة فهو ينتقد ذاته أيضاً، وحين ينتقد الحركة الإسلاميّة فهو ينتقد نفسه أيضاً، وحين ينتقد الحوزات العلميّة فهو ينتقد نفسه أيضاً، وكذا البرامج التعليميّة.

إنّ عمليّة نقد الذات تحتاج في بعض الأحيان إلى جهاد. فمن السهل عليَّ أن أنتقد الآخر، لكنّ من الصعوبة بمكانٍ أن أنتقد ذاتي؛ بل أحياناً نجد أنّ نفس هذا النقّاد حينما يصرف نظره تلقاء نفسه تتعطَّل آليّاته العقليّة النقديّة، فيكون الأمر صعباً عليه، وكأنَّما وضعت القيود في يدَيْه، فعقلُه لا يقدر على ممارسة عمليّة النقد الرائعة التي كان يمارسها ضدّ الآخرين؛ لأنّ الأنا هنا تدخل بقوّةٍ، من حيث شعر أم لم يشعر، ونقد الأمّة والحوزة والمرجعيّة ومناهج التعليم والحركة الإسلاميّة وغير ذلك هو جزءٌ من عمليّة نقد الذات.

وكما استخدم هذا الشهيد الكبير هذا المزدوج من نقد الآخر ونقد الذات، نحن اليوم أيضاً مطالبون باستلهام هذا المنهج، في أن لا نجمد على نقد الآخر، فلا نرى هذه الذوات التي ربما تكون خاطئةً، كما لا نجمد على نقد الذات؛ كي لا نغرق أيضاً في عمليّة إحباطٍ غير سليمة.

أخلاقيّات النقد عند السيد الصدر

سأكتفي في الحديث عن أخلاقيّات النقد عند السيد الصدر بأمرين، من باب التذكير، وهما واضحان: «الموضوعيّة»؛ و«الأدبيّة».

من النادر أن تجد شخصاً حينما يناقش فكرةً يتماهى مع خصمه، حتّى تظنّ أنّ هذا الشخص مقتنعٌ بها، بل يختلق لها الأدلّة والوجوه والاعتبارات، ثمّ يقوم بعد ذلك بالنَّقْد. وهذه هي قمّة الإنصاف والموضوعيّة. فعلى الباحث أن يتماهى مع الأفكار، حتّى لو كانت من أكثرها بُعْداً عن فكره، وعليه تقمُّص شخصيّة الخَصْم، ثمّ التفكير لمصلحته، ثمّ تقديم أقصى ما يمكن تقديمه، وبعد ذلك يعود لممارسة عمليّةٍ

نقديّة.

وهذا الأمر ليس بسيطاً، وإنّما يحتاج إلى تربيّة روحيّة وأخلاقيّة، وإيمانيّة أيضاً، في كيفيّة ممارسة هذا النوع من النقد. ولا نحتاج إلى شواهد حينما نطلق هذه الادّعاءات؛ لأنّ الجميع قد لاحظ منجَزَ هذا الرجل الكبير، وإنّما نريد أن نستجمعها؛ لنستلهم منها.

أمّا أدبيَّته وهدوء لغته، فهو ليس رجلاً متوتِّراً فاقداً لأعصابه، وليس رجلاً متعثِّراً في مشيته، فيشعرك كأنَّه يملك الساحة؛ نظراً لثقته بنفسه التي يملكها. والنقد الأدبي هو نقدٌ منطلق من ثقةٍ بالذات، أمّا النقد الهائج المنفعل فقد يأتي أحياناً من الخوف وعدم الوثوق من صحّة النقد. فعلى الباحث التنبُّه إلى الثقة بنفسه، وعدم تعنيف الآخرين جرّاء فقدانها. كما وعليه أن يقدِّم رؤيته وانتقاداته بطريقةٍ هادئة، شاعراً أنّ الميدان ميدانه. وفي حالة عدم ثقته بنفسه وبفكره بطريقةٍ علميّة لا ينبغي له الدخول إلى الميدان، فيوتِّر الساحة.

نحن محتاجون اليوم أن نستلهم من هذا الرجل الكبير أخلاقيّة النقد في بُعْدَيْها: الموضوعيّ المميَّز جداً؛ والأدبيّ المميَّز كذلك. وهناك فرقٌ بين الخطابات التَّعْبَويّة والخطابات الفكريّة. ونقلُ الخطاب التَّعْبَويّ إلى الفكر كارثةٌ في كثيرٍ من الأحيان، كما أنّ نقل الخطاب الفكري أحياناً إلى الخطاب التَّعْبَويّ فيه كوارث. فنحن نحتاج حقّاً إلى هذا الفصل بطريقةٍ وبأخرى.

مخاطر النَّقْد وهواجسه

هناك مشكلتان في التفكير النقديّ:

المشكلة الأولى: أن يعيش التفكير النقديّ رغبةً في النقد لشهوة النقد؛ فهناك أناسٌ يمتلكون شهوة النقد كما هي شهوة الطعام والشراب والجاه والسلطة والشهرة، فتتملَّكه هذه الشهوة، لتصبح عقدةً ووسواساً في داخله. ورغم أنّ التفكير النقدي هو وعيٌ وبصيرة؛ لأنه قائم على رفض التقليد، إلاّ أنّ شهوة النقد ليست وَعْياً، وإنّما هي عجزٌ عن تقبُّل الحقيقة في بعض الأحيان، وغشاءٌ حاجب بين الإنسان وبين

الحقيقة. فنحن لا نريد مفكّراً مسلّماً دائماً، ولا مفكّراً متمرّداً دائماً، وإنّما نريد مفكّراً مستعدّاً لقبول الحقيقة، ومستعدّاً في الوقت عينه للتمرُّد على ما يراه باطلاً، أمّا أن يعيش عقدة النقد بشكلٍ دائم فهي مشكلةٌ كبيرة في هذا الإطار.

المشكلة الثانية: الإحجام عن النقد لعُقْدة النقد أيضاً؛ فكثيرون منّا لا يريدون النقد ويهابونه ويرفضونه وينأَوْن بأنفسهم وبالآخرين عنه؛ لأنّ النقد مُخيفٌ بالنسبة إليهم، ولا سيَّما إذا طال الذوات الشخصيّة والسياسيّة والاجتماعيّة والفكريّة والدينيّة، فيصبح الإنسان رافضاً للنقد؛ لأنّه عقدةٌ ومخيف ويوجب التوتُّر، ولأنّنا لم نتربَّ على ثقافة النقد، علماً أنّ الموضوع ليس فكريّاً هنا، وإنّما هو تربويٌّ بامتيازٍ.

نحن نحتاج إلى أن يكرَّس هذا الأمر في مدارسنا الدينيّة والعصريّة منذ اللحظة الأولى التي يدخل فيها الحوزويّ والجامعيّ قاعات التعليم؛ لكي يتربّى على ثقافة أن لا تتملّكه شهوة النقد، ولا شهوة التقليد، وهي ثقافة تجعله متحرِّراً من عقدة نقد الذات، ومن أن يكون محبطاً أو فاقداً للثقة بالنفس.

النوع الرابع: التفكير البدائليّ، أو عقليّة البحث عن حلٍّ

بعد هذا الاستعراض الموجز لأقسام التفكير ومجالاته، وطرح بعض التفصيل حول التفكير النقديّ، وما له من مصائر ونتائج ومجالات وحدود وأخلاقيّات ومخاطر، علينا التذكير بالتفكير البدائليّ الذي وجدناه عند الشهيد الصدر. فالنقد في بعض الأحيان كافٍ لوحده، كما إذا سار الإنسان فوجد حَجَراً في وسط الطريق، فالمطلوب منه في هذه الحالة إزالة هذا الحَجَر لفتح الطريق، وليس المطلوب منه الإتيان بحَجَرٍ بديل! لكنّ التفكير النقدي لوحده يصبح هدّاماً في بعض الأحيان إذا لم يُرْفَق بالبدائل. فنحن بحاجةٍ اليوم في ساحتنا الإسلاميّة إلى نوعين من التفكير النقديّ:

١ـ تفكيرٌ نقديّ يزيل الأحجار من الطرقات، أو يخفّف الحمولات التي تئنّ منها السفينة المشرفة على الغَرَق وسط البحار، وهي الأحجار والحمولات التي تؤثّر على نموّ وتطوّر الأمة الإسلاميّة، سواء أكانت أحجاراً فكريّة أم اعتقاديّة أم فقهيّة أم نفسيّة

أم اجتماعيّة أم عرفيّة... فهنا يكفي إزالتها ووضعها جانباً، لتأخذ الحياة مجراها الطبيعي التكاملي.

٢ـ تفكيرٌ نقديّ يرفع المشكلة ويضع البديل معاً، ولا يعيش رغبة النقد فقط لأجل النقد. فالنقد ليس للنقد، وإنّما للتغيير والإصلاح وتحسين الأمور والتصويب، وقد يحتاج النقد إلى الخطوة اللاحقة، وهي وضع البدائل. وهذا ما فعله السيد الصدر حينما كان ينتقد المدارس الأخرى؛ حيث كان يضع بديلاً. ففي الفصل الأوّل والثاني من (اقتصادنا) حينما انتقد المدارس الأخرى تجده قد وضع في الفصل الأخير البديل، وفي (الأسس المنطقيّة للاستقراء) حينما انتقد المدارس التجريبيّة والعقليّة والوضعيّة وضع بديله المتمثّل بالمذهب الذاتي للمعرفة. وهذا البديل جدٌّ ضروريٌّ في بعض الأحيان.

البدائليّة من رحم الرساليّة

إنّ مشكلة البعض من نقّادنا اليوم أنّهم لا يحملون هَمَّ وضع البديل، وكأنّهم غير معنيّين بهذا الموضوع. وهنا تأتي خاصية (الرساليّة) في هذا الرجل. فالرساليّ لا يتلذّذ بسقوط المبنى، وإنّما يصبح سعيداً ببنائه مرّةً ثانية بنحوٍ أفضل. وكثيرون كانت عندهم إرادة النقد كيف ما كان، لكنّهم افتقدوا هِمَّة صناعة البديل، سواء كان بديلاً موضعيّاً أم جذريّاً؛ لأنّ وضع البديل أصعب من النقد أحياناً؛ فمن السهل أن تهدم بناءً، لكنْ من الصعب أن تقوم بتشييد بناءٍ آخر.

كلمةٌ أخيرة

أعتقد أنّ الاستلهام من هذا الشهيد الكبير، من تفكيره المنظّم، وفهمه الواضح للآخرين، ومن قدرته النقديّة المنهجة والصحيحة، ومن رؤيته البدائليّة التي لا تقف عند حدود تهديم ما عند الآخرين، ومن أخلاقيّاته...، من جميع هذه الأمور يمكن استلهام الكثير؛ لإحياء هذه المسلّمات في حياتنا اليوميّة، وفي محافلنا العلميّة والدينيّة، إنْ شاء الله تعالى.

فلسفة علم الكلام

ـ القسم الأول ـ

الشيخ محمد صفر جبرئيلي[*]

ترجمة: حسن علي مطر

مدخلٌ

إن لكل واحد من العلوم، حتى العلوم الدينية منها، فلسفة، ويتمّ التعبير عن مجموع هذه الفلسفات بـ «الفلسفات المضافة». إن فلسفة كل علم تابعة لذلك العلم ومتفرّعة عنه، بمعنى أنه ما لم يتمّ التأسيس لذلك العلم لا تصل النوبة إلى تبلور فلسفته. من هنا كانت الفلسفات المضافة على الدوام معارف من الدرجة الثانية، كما أن المضاف إليه فيها معرفة من الدرجة الأولى.

إن فيلسوف كل علم يعمل على تشريح العلم المنشود له، ويدرس ماهيته، ويستفهمه عن الأسلوب والمنهج المناسب الذي يتّبعه؟ وما هي النماذج التي يوظّفها؟ وما هي القضايا التي يستفيد منها؟ وفي الحقيقة فإن ما يقوم به الفيلسوف في هذا النوع من العلوم هو رصد مسائل ذلك العلم.

لم يتمّ حتى الآن تنقيح وبيان تعريف «الفلسفة المضافة»[1] بشكلٍ عام، ولا فلسفة علم الكلام بشكلٍ خاص. كما لم يُبْدِ (ولفسن) في كتابه «فلسفة علم الكلام» أيّ تعريف لهذه الفلسفة، ولذلك لست هنا بوارد بيان تعريف جامع ومانع لفلسفة علم الكلام، ولكن الذي يمكن قوله في هذا الشأن هو:

«إن فلسفة علم الكلام بوصفها واحدة من الفلسفات المضافة، والعلوم من الدرجة الثانية، تخوض في المباني والقواعد النظرية والتحليلية لعلم الكلام، وتعمل

(*) أستاذٌ مساعد في معهد الثقافة والفكر الإسلامي، وباحثٌ متخصِّص في علم الكلام والمذاهب والفِرَق.

على تنقيح مبادئه التصورية والتصديقية».

وبعبارةٍ أخرى: إن فلسفة الكلام علم ينظر إلى الكلام ويدرس موضوعه ومحموله ومبادئه ومقدّماته وغاياته وطرقه وأساليبه وارتباطه بالعلوم الأخرى، كما يدرس قيام واستناد المسائل الكلامية إلى العقل والبرهان، والظنّ والجدل أو النقل والتعبّد، ويبحث في نفوذ وتأثير العوامل الخارجية، من قبيل: الفلسفة الإغريقية والحضارات الأخرى، في علم الكلام.

بالالتفات إلى تعريف فلسفة الكلام، ووظائفه وأهدافه[٢]، فإن المباحث التي نتناولها في هذه المقالة تحت هذا العنوان عبارة عن:

١ـ التسمية.

٢ـ تعريف علم الكلام.

٣ـ موضوع علم الكلام.

٤ـ غايات وأهداف علم الكلام.

٥ـ وظائف ومسؤوليات علم الكلام والمتكلّمين.

٦ـ مناهج وأساليب علم الكلام.

٧ـ علاقة علم الكلام بالعلوم الأخرى.

٨ـ دائرة ومساحة علم الكلام.

٩ـ المذاهب والمدارس الكلامية.

١٠ـ أسباب وعناصر الظهور.

١١ـ مصادر علم الكلام.

١٢ـ المراحل التاريخية لعلم الكلام.

١٣ـ الاتجاهات الكلامية عند الإمامية.

١٤ـ خصائص التفكير الكلامي الشيعي.

وفي ما يلي نقدِّم ـ بمقدار ما تقتضيه هذه المقالة ورعاية حجمها ـ تقريراً توصيفياً ـ تحليلياً مختصراً للعناوين المتقدّمة. ولا يخفى أن العناوين التسعة الأولى مشتركة بين جميع المذاهب الإسلامية، وأما العناوين الثلاثة الأخيرة فناظرةٌ حصراً

إلى الكلام الشيعي فقط.

١. وجه التسمية[٣]

ذكروا لتسمية هذا العلم بـ «علم الكلام»[٤] عدّة وجوه[٥]، نذكرها على النحو التالي:

١. **حدوث وقدم كلام الله:** إن أهم وأوّل مسألة تناولها المتكلّمون بالبحث هي: هل كلام الله حادثٌ أو قديم؟ من هنا أطلقوا على هذا العلم مصطلح «علم الكلام».

٢. **عناوين وبدايات فصول المسائل الكلامية:** تبدأ مسائل هذا العلم بعبارة: «الكلام في كذا». ومن هنا اشتهر هذا العلم بـ «علم الكلام».

٣. **القدرة على المناظرة والجدل والكلام:** إن علم الكلام يجعل الفرد قادراً على المناظرة والكلام والجدل. وليست المناظرة والجدال شيئاً غير القدرة على الكلام والحوار، ومن هنا اشتهر هذا العلم بـ «الكلام».

٤. **قوّة أدلة علم الكلام:** حيث إن استحكام وقوّة الأدلة تشكّل مادّة لاستحكام وقوّة الكلام، وبالالتفات إلى أن علم الكلام يشتمل على أدلّة محكمة وقويّة أطلق عليه اسم «علم الكلام». كما يقال للدليل الأقوى من بين سائر الأدلة الأخرى: «هذا هو الكلام».

٥. **مواجهة الفلاسفة:** دأب الفلاسفة على تسمية مقدّمة مباحثهم بـ «المنطق». فعمد المتكلّمون في المقابل إلى تسمية علمهم بـ «علم الكلام»، كي يعبِّروا عن استغنائهم عن المنطق، الذي يعني النطق والكلام، ويعتبر مقدّمة للفلسفة.

إن الكثير من هذه الوجوه[٦] موضع تأمّل ونقاش. كما أن الشواهد التاريخية لا تؤيّدها. ومع ذلك فإن الوجه الثالث متقدّم على الوجوه الأخرى؛ لأن المناظرة، بالإضافة إلى دورها الرئيس في علم الكلام، تكون ملازمة له أيضاً[٧].

٢. تعريف علم الكلام

إن الهدف من التعريف إنما هو التعرّف على ذات وحقيقة المعرَّف، أو معرفته

وتمييزه من الأمور الأخرى[٨]. كما قال اللاهيجي في ذلك: «إن المراد من التعريف إما هو الوصول إلى كنه الشيء، أو تمييزه التامّ»[٩].

إن الغاية الأولى ترتبط بالمفاهيم الحقيقية والمعقولات الأولية، والتي تقوم على الحدّ والرسم. كما يُقال في تعريف الإنسان: إنه «حيوانٌ ناطق». وأما الغاية الثانية فهي ترتبط بالأمور الاعتبارية، ومنها: بعض العلوم. إن الهدف من تعريف كلّ علم هو معرفة وجه امتيازه من سائر العلوم الأخرى؛ كي لا يحصل الخلط بينها[١٠].

وفي الأمور الاعتبارية، ومنها: العلوم (الاعتبارية)، يكون التعريف إما بالموضوع، أو بالغرض والفائدة، أو المنهج. وبطبيعة الحال حيث يكون الموضوع أجمع وأمنع يكون التعريف به هو الأكمل أيضاً[١١].

من هنا فقد قدّمت تعريفات متعدّدة لعلم الكلام؛ ومنها ما هو تعريف بالموضوع؛ ومنها ما هو تعريف بالغاية.

هناك مَنْ اعتبر علم الكلام من العلوم الآلية، فعمد إلى تعريفه بالغاية، وذهب آخرون إلى اعتباره من العلوم الأصلية، فعرّفوه بالموضوع. وفي الحالة الأولى يكون لعلم الكلام صبغة دفاعية، وأما في الحالة الثانية فتكون صبغة علم الكلام معرفية[١٢].

ومن وجهة نظر المتأخّرين ـ الذين وسّعوا من دائرة علم الكلام وعملوا على تسريته حتّى إلى أعمّ الموضوعات، المتمثّلة بـ «الموجود بما هو موجود»[١٣] ـ يكون علم الكلام جزءاً من العلوم الأصلية أيضاً[١٤].

بالالتفات إلى ما تقدّم فقد عمد المتكلّمون، منذ القدم وحتّى العصر الراهن، إلى تعريف الكلام بالعديد من التعاريف.

وفي ما يلي نكتفي بذكر خمسة من هذ التعاريف[١٥]:

١ـ الفارابي(٣٣٩هـ): «صناعة الكلام يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرَّح بها واضع الملّة، وتزييف كلّ ما خالف لها بالأقاويل»[١٦].

٢ـ ابن خلدون(٧٣٢ ـ ٨٠٨هـ): «علم يتضمّن الحجاج على العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقاد عن مذاهب السَّلَف وأهل السنّة»[١٧].

٣ـ المحقق عضد الدين الإيجي(٧١٠ ـ ٧٥٦هـ): «علم يُقتدر معه على إثبات

العقائد الدينية، بإيراد الحجج، ودفع الشُبَه»[١٨].

٤ـ المحقق عبد الرزّاق اللاهيجي(١٩٧٢هـ): «صناعة نظرية يُقتدر بها على إثبات العقائد الدينية»[١٩].

وكما ترى فإن موضوع علم الكلام في هذه التعاريف الأربعة هو العقائد الدينية والإيمانية، وأسلوبها يقوم على توظيف الأدلّة العقلية والنقلية، وغايتها إثبات العقائد، والدفاع عنها، وردّ الشبهات المطروحة[٢٠].

٥ـ الشهيد مرتضى المطهَّري(١٣٥٨هـ.ش): «يبحث علم الكلام في العقائد الإسلامية وما يجب الاعتقاد والإيمان به من وجهة نظر الإسلام، ويعمل على توضيحها، والاستدلال لها، والدفاع عنها»[٢١].

وتكمن أفضلية هذا التعريف على سائر التعاريف الأخرى في أنه ـ بالإضافة إلى اشتماله على جميع محاسن التعاريف الأخرى ـ يجعل بيان العقائد الإسلامية من مهمّات علم الكلام والمتكلّمين؛ إذ قد يكون منشأ الشبهات والاعتراضات الصادرة عن المخالفين للتفاسير الخاطئة للعقائد والمفاهيم الدينية وما إلى ذلك، وإن طريق الدفاع عن الدين والإجابة عن هذا النوع من الشبهات يكمن في التوضيح والتفسير الصحيح للمفاهيم والعقائد الدينية[٢٢].

٣ـ موضوع علم الكلام

هناك مَنْ رأى أن علم الكلام لا موضوع له[٢٣]، أما المشهور فيقول بوجود موضوع لهذا العلم، رغم اختلافه في وحدته أو تعدُّده. فقد ذهب الخواجة نصير الدين الطوسي(٧٢٦هـ)[٢٤]، والعلاّمة الشهيد مرتضى المطهَّري(١٣٥٨هـ.ش) إلى الاعتقاد بأن لعلم الكلام موضوعاً، ولكنه ليس شيئاً واحداً، وإنما هناك عدّة أمور تشكّل موضوعاً لهذا العلم، من هنا لا بُدَّ لهذه الأمور من جهةٍ جامعة. ويرى الخواجة نصير الدين بأن الجهة الجامعة تكمن في انتساب جميع المسائل الكلامية إلى ذات الباري تعالى[٢٥]، بينما يرى الأستاذ الشهيد مرتضى المطهَّري أن جهة الاشتراك تكمن في الغاية والغرض المبيِّن لوحدة هذه المسائل.

يقول الشيخ الشهيد مرتضى المطهري: حاول بعض علماء الإسلام أن يقدّموا لعلم الكلام موضوعاً وتعريفاً مشابهاً للموضوع والتعريف الذي قدَّموه للعلوم الفلسفية والنظريات المختلفة التي أبرزوها في هذا المجال، ولكنّ هذا خطأٌ؛ لأن وحدة الموضوع إنما ترتبط بالعلوم التي تحكم مسائلها وحدة ذاتية. بَيْدَ أن العلوم التي تكون بين مسائلها وحدة اعتبارية لا يمكن أن يكون لها موضوعٌ واحد. يرى المطهَّري أن علم الكلام من النوع الثاني، وقال: إن هذا النوع من العلوم له موضوعات متعدّدة ومتباينة، وإن الغرض والهدف المشترك هو الذي يشكِّل منشأ وحدتها واعتبارها[٢٦].

وفي المقابل يذهب مشهور العلماء إلى القول بوحدة موضوع علم الكلام، وإنْ لم يتفقوا فيما بينهم حول موضوع واحد، واختلفت آراؤهم في هذا الشأن. وأهمّ ما أبدوه في ذلك عبارة عن:

- الموجود بما هو موجود[٢٧].
- المعلومات الخاصّة[٢٨] (المعارف التي تقع في طريق إثبات العقائد الدينية).
- وجود الله، ووجود الممكنات[٢٩].
- ذات الباري تعالى، وصفاته، وأفعاله.
- عقائد الإيمان[٣٠]، أو أوضاع الشريعة[٣١].

ما هو منشأ الاختلاف؟

حيث كان لعلم الكلام، كسائر العلوم الأخرى، تطوّره ومساره التكاملي فربما كان له شيء داخل ضمن موضوعه في مقطعٍ أو مرحلة من الزمن، ثمّ تمّ استبداله بعد ذلك بشيءٍ آخر في المراحل اللاحقة.

قال الشيخ جعفر السبحاني: «إن علم الكلام تطوّر عبر القرون؛ ففي القرون الأولى كان الهدف هو الدفاع عن العقائد الإيمانية فقط، ولم يكن هناك أيّ غرض سوى ذلك؛ ولكن بمرور الزمن واحتكاك الثقافات وازدهار الفلسفة لم يجد المتكلمون بُدّاً من التوسُّع في المعارف الكونية، من الطبيعيات والفلكيات، والبحث عن القواعد العامّة في الأمور العامّة وغير ذلك، وبذلك اختلفت كلمتهم في بيان

موضوع العلم»[٣٢].

وعلى هذا الأساس ذهب البعض إلى القول بأن موضوع علم الكلام من وجهة نظر المتقدّمين هو أحوال الشريعة، ومن وجهة نظر المتأخّرين هو الموجود بما هو موجود على نهج قانون الإسلام[٣٣].

إن البحث في الأقوال المذكورة في هذا الشأن تحتاج إلى مجالٍ أوسع[٣٤]، بَيْدَ أن الأفضل القول بأن موضوع علم الكلام هو ذات وصفات الله تعالى. كما أن القول بأن الموضوع هو العقائد الإيمانية مقبولٌ أيضاً؛ لأن مآله إلى ذات الله وصفاته[٣٥].

٤ـ غايات وأهداف علم الكلام

في ما يتعلّق بالسؤال القائل: ما هي أهداف وغايات وفوائد علم الكلام؟ نجد في ما قاله المحقق عبد الرزاق اللاهيجي الجواب الأفضل والأكمل[٣٦]؛ حيث قال ـ بعد الإشارة إلى ضرورة أن يكون لكلّ علم فائدة وغاية ـ: إن أهداف وغايات علم الكلام عدّة أمور، ومنها[٣٧]:

أ ـ بالنظر إلى الطالب في قوّته النظرية هو الترقّي من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان. وله من هذه الناحية جهتان: الجهة الأولى نظرية، وهي التي تتمثّل بالمعرفة الدينية التحقيقية والمعرفة التفصيلية بمعارف الدين، وعلى رأسها «معرفة الله»، وهي أفضل الفرائض[٣٨]؛ والجهة الأخرى الجهة العملية والتربوية، حيث تؤدّي المعرفة التحقيقية إلى ترسيخ الاعتقاد بالله، الأمر الذي يؤدّي بدوره إلى الإخلاص في الأعمال.

ب ـ بالنظر إلى تكميل الغير هو إرشاد المسترشدين، بإيضاح المحجّة لهم إلى عقائد الدين، وإلزام المعاندين بإقامة البرهان والحجّة عليهم.

ج ـ بالنسبة إلى أصول الإسلام، وهو حفظ عقائد الدين عن أن يزلزلها شبه المبطلين.

د ـ بالنظر إلى فروع الإسلام الشرعية، وهو أن تبنى عليه ما عداه من العلوم الشرعية، فإنه أساسها، وإليه يؤول أخذها واقتباسها؛ لأنه ما لم يثبت وجود صانعٍ عالم قدير مُكلِّف مُرسل للرسل ومُنزل للكتب لم يتصوّر علم تفسير وحديث، ولا

علم فقه وأصوله[٣٩].

هـ ـ أيضاً للطالب في قوته العلمية، وهو صحّة النيّة بإخلاصها في الأعمال وصحّة الاعتقاد، وبقوّته في الأحكام المتعلّقة بالأفعال؛ إذ بهذه الصحّة في النية والاعتقاد يرجى قبول العمل، وترتُّب الثواب عليه.

و ـ وغاية ذلك كلّه هو الفوز بسعادة الدارين، فإن هذا الفوز مطلوب لذاته، فهو منتهى الأغراض إلى غاية الغايات.

وقال الخواجة نصير الدين الطوسي في هذا الشأن: «إن أساس العلوم الدينية علم أصول الدين، الذي تحوم مسائله حول اليقين، ولا يتمّ بدونه الخوض في سائرها، كأصول الفقه وفروعه، فإن الشروع في جميعها محتاجٌ إلى تقديم شروعه، حتّى لا يكون الخائض فيها ـ وإنْ كان مقلداً لأصولها ـ كبانٍ على غير أساس»[٤٠].

٥ـ وظائف ومسؤوليات الكلام والمتكلِّمين

بالالتفات إلى التعاريف المذكورة لعلم الكلام، وفوائده وغاياته، يمكن بيان وظائفه ومسؤولياته على النحو التالي:

١ـ استخراج واستنباط القضايا الاعتقادية من المصادر الدينية (القرآن؛ والسنّة).

٢ـ تنظيم وتنسيق وتبويب القضايا.

٣ـ بيان وشرح وإيضاح القضايا.

٤ـ إثبات مدَّعيات القضايا.

٥ـ الدفاع والجواب عن الشبهات[٤١].

٦ـ مناهج وأساليب علم الكلام[٤٢]

إن علم الكلام ـ خلافاً للفلسفة التي هي علمٌ يقوم على «الاستدلال البرهاني» فقط[٤٣] ـ يعمل على توظيف جميع أنواع الاستدلال. وإن هذه الخصوصية تنشأ من تعدُّد وتنوُّع الأهداف والغايات في علم الكلام. ويمكن بيان أهداف علم الكلام ـ كما تقدَّم أن ذكرنا ـ على النحو التالي:

١. المعرفة الدينية التحقيقية.

٢. إثبات موضوعات ومبادئ العلوم الدينية الأخرى.

٣. إرشاد المسترشدين، وإلزام المعاندين.

٤. الدفاع عن الأصول والعقائد الدينية[٤٤].

ولتحقيق الغاية الأولى والثانية لا بُدَّ من الاستدلال المفيد لليقين[٤٥]، إذ من حيث الصورة يجب أن يكون القياس أو الاستقراء تامّاً ومعلّلاً، ومن حيث المادة يجب أن يكون برهانياً أيضاً. وأما لتحقيق الغاية الثالثة والرابعة فبالإضافة إلى ما تقدَّم يمكن الاستفادة من أساليب أخرى، من قبيل: التمثيل والخطابة والجدل والشعر، وأنواع الأساليب العقلية والنقلية[٤٦].

وبطبيعة الحال فإن الأصل الأوّلي هو الاستفادة من العقل. فالمتكلّم يريد أن يستفيد من العقل، ولكنْ حيث إن الغرض يحدد الأسلوب أيضاً، وحيث إن غرضه الدفاع عن أصول الدين، فإنه يستفيد من تجربته أحياناً، وفي بعض المباحث لا مندوحة له من توظيف التاريخ، من قبيل: مبحث الإمامة، حيث لا يستطيع توظيف العقل، رغم أن البحث العام في الإمامة عقلي، بَيْدَ أن تاريخها وحادثة السقيفة يمكن توظيفها في هذا السياق[٤٧].

بعض المسائل

١. إن ما ذهب إليه البعض من القول بأن أسلوب الاستدلال الكلامي منحصرٌ بالجدل، والقول بأن هذا الأسلوب هو المعرّف للأبحاث الكلامية[٤٨]، ليس صحيحاً؛ إذ ذكرنا في ما تقدَّم أنّه لا يجوز توظيف أسلوب الجدل لتحقيق الغاية الأولى (معرفة الله التحقيقية). وفي ما يتعلق بالغايتين الأخيرتين لا ينحصر البحث في توظيف الأسلوب الجدلي، بل يمكن أن يُستفاد من أسلوب الخطابة أو البرهان أيضاً[٤٩].

٢. يتصوّر البعض أن الاستفادة من أسلوب الجدل أو أيّ أسلوبٍ آخر لا يفيد اليقين، وإنما يفيد الإقناع أو الإلزام، مستوجبٌ للنقص[٥٠]، إلاّ أن هذا التصوّر الخاطئ ناشئ عن عدم العلم أو الغفلة عن غاية الكلام ورسالة المتكلّم. وكأن هناك

تصوّراً بأن المخاطبين بالبحوث الكلامية على استعدادٍ دائم للحصول على الأدلة البرهانية، أو أن تعامل المتكلّم دائماً مع الذين يبحثون عن الحقيقة، والذين لا يرومون الخصام والجدل. إلاّ أن خطأ كلا التصوُّرين واضحٌ.

٧. ارتباط علم الكلام بالعلوم الأخرى

أ. إن ارتباط كلّ علم بعلمٍ آخر إما أن يكون من خلال التوقُّف؛ أو من خلال التقدّم.

١. توقُّف علمٍ على علم آخر بمعنى أن حيثيّة ذلك العلم وتصديق مسائله تتوقّف على علم آخر، وهذا بدوره إما أن يكون باعتبار الموضوع[٥١] أو الغاية[٥٢] أو المبادئ[٥٣] أو الأسلوب[٥٤].

٢. تقدُّم علمٍ على علم آخر قد يكون بسبب سهولة فهم ذلك العلم بالقياس إلى العلم الآخر، ولذلك يُساعد على فهم قضاياه ومفاهيمه؛ وقد يكون لجهة الإتقان والإحكام، بمعنى أن مسائل ومباني ذلك العلم تحظى بالمزيد من الإتقان والإحكام، من هنا فإن دراسته تعزّز الأسس والقواعد الفكرية والعلمية للفرد، وتجعلها أكثر إتقاناً وإحكاماً، وتساعده على فهم هذا العلم بشكلٍ أفضل، أو أن أسسه الفكرية والعلمية تغدو من المتانة والقوّة بحيث قلّما يتعرَّض لسوء الفهم.

ب. هناك بين علم الكلام والعلوم الدينية والبشرية الأخرى علاقة تبادلية تقوم على الأخذ والعطاء[٥٥]، فهو يستفيد من بعض العلوم، ويُفيد بعض العلوم الأخرى[٥٦]. إن المنطق وعلم المعرفة والتاريخ والعلوم التجريبية من العلوم المؤثِّرة في علم الكلام، أما الفقه والأصول والتفسير فهي من العلوم المتأثِّرة بعلم الكلام. فعلم الكلام يستفيد أحياناً من العلوم المؤثِّرة، وإن هذه العلوم تمثّل في الواقع «مبادئ» لعلم الكلام، من قبيل: المنطق والفلسفة وعلم المعرفة. وهناك بعض العلوم التي تؤثِّر في علم الكلام من طريق التأييد أو التعارض أحياناً، من قبيل: التاريخ والعلوم التجريبية.

ج. دور علم الكلام بين العلوم الأخرى: يلعب علم الكلام بالنسبة إلى العلوم الدينية الأخرى دور المؤثِّر؛ لأن تحقُّق «موضوعها» رهنٌ بهذا العلم. فلو لم نتمكّن من

إثبات ذات الباري تعالى من طريق علم الكلام، ولم نثبت وجوده المقدَّس، لا يكون لعلم «الفقه» و«التفسير» و«الحديث» موضوعٌ؛ إذ لن يكون هناك مكلَّفٌ، ليكون هناك حديثٌ عن فعله. ولن يكون هناك منزِّلٌ لكتابٍ، كي يصل الدور إلى تفسير ذلك الكتاب، ولن يكون هناك مُرسِل لرسولٍ، ليصل بنا الكلام إلى حجيّة كلامه، وتكون هناك ضرورةٌ لجمعه وتدوينه وتبويبه[٥٧].

أجل، إن علم أصول الدين هو أساس جميع العلوم الدينية، وتدور مسائل هذا العلم على محور اليقين، ومن دونه لا يمكن الدخول في مسائل العلوم الدينية الأخرى، من قبيل: أصول الفقه وفروعه؛ لأن البدء بها دون الاطّلاع على المسائل المتعلقة بأصول الدين، كبناء السقف من دون وضع الأساس[٥٨].

وبعبارةٍ أخرى: ما لم تثبت ذات وصفات الله عزَّ وعلا بالدليل العقلي، وكذلك نبوّة النبي محمدﷺ، لن يتمكن المفسِّر من تفسير القرآن، ولا المحدِّث من رواية الحديث، ولا الفقيه من بيان الفقه[٥٩]. إن هذا الكلام لا يعني نفي تأثُّر علم الكلام بغيره من العلوم الدينية الأخرى، كما سيأتي بحثه بالتفصيل.

د ـ إن كلّ علم يتألف من ثلاثة أركان، وهي: الموضوع؛ والمبادئ؛ والمسائل[٦٠].

ـ **الموضوع:** بمنزلة المحور الذي يربط مسائل كلّ علم ببعضها.

ـ **المبادئ**[٦١]: من الأمور التي ترتبط بها مسائل كلّ علم، وهي بدورها على قسمين:

أ ـ المبادئ التصوّرية: الأمور التي تبيّن حدود وتعريف الموضوعات أو أجزاء وأعراض الموضوع في كلّ علم. وهذا النوع من الأمور يتمّ طرحه بطبيعة الحال في مقدّمة ذلك العلم.

ب ـ المبادئ التصديقية: وهي إما من الأصول البديهية التي لا يمكن التشكيك فيها، والتي لا يمكن أن يتطرّق إلى الذهن خلافها[٦٢]، من قبيل: إن الكلّ أكبر من الجزء، وامتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما، ممّا يُسمّى بـ «الأصول المتعارفة»؛ أو الأصول غير البديهية، والتي يمكن التشكيك فيها وتصوُّر خلافها، مع أن بعض الأدلة العلمية يستند إليها، ولكنْ لم يقم في ذلك العلم دليلٌ على حجّيتها ـ وإنْ كانت

حجّيتها في علمٍ آخر مستندة إلى دليلٍ قد تمّ إثباته ـ. وهي التي تسمّى بـ «الأصول الموضوعة»، من قبيل: «أصل العلّية»، الذي يتمّ الاستناد إليه في جميع العلوم التجريبية والبحوث العلمية، إلاّ أن بحثه يتمّ في علم الفلسفة[٦٣].

ـ **المسائل:** وهي القضايا التي يتمّ بحثها في ذلك العلم، ويُستدلّ على حجّيتها وصحّتها، والتي تمثّل في الحقيقة الغاية والهدف الرئيس لكلّ علم[٦٤].

إن ما يتمّ الحديث عنه في هذا القسم من المبادئ ومقدّمات العلوم يراد منه «الأصول الموضوعية».

وفي ما يلي سوف ندخل في بيان علاقة علم الكلام ببعض العلوم الأخرى.

٧.١. الكلام والمنطق

إن علم المنطق يُعنى بدراسة القوانين الصحيحة للتفكير السليم، والتوظيف الصحيح لأساليب الاستدلال[٦٥]. وكذلك علم الكلام، فهو علمٌ نظري واستدلالي، ومن هنا سيكون علم المنطق من مبادئه الضرورية. من هنا يعمد بعض المتكلّمين من المسلمين إلى تناول مسائل المنطق بشكلٍ تفصيلي أو مختصر في بداية رسائلهم الكلامية[٦٦].

٧.٢. الكلام وعلم المعرفة

إن علم المعرفة علمٌ يبحث في مدركات الإنسان، ويعمل على تقييم أنواعها، ويُحدِّد ملاكات صحّتها وخطئها[٦٧].

وعلى الرغم من أن هذا العلم غير ضارب في القدم، ولا يعرف بوصفه فرعاً مستقلاً في ما يتعلق بمسائل البحوث الدينية العريقة، حيث لا يتجاوز عمره بضعة قرون[٦٨]، إلاّ أن له أصولاً قديمة جدّاً، حيث نجد له جذوراً في النصوص الكلامية والفلسفية القديمة. وكما تقدَّم أن ذكرنا فإن هذا العلم يبحث في مسائل من قبيل: الفكر، والمعرفة، وحكاية العلم عن الواقع، وأدوات المعرفة، وحدود المعرفة، وأقسام المعرفة، وما إلى ذلك. وإن الكثير من مسائل علم الكلام من القضايا

الإخبارية، ولذلك فإنه يحكي عن الخارج. وأهمّ غاياته معرفة الباري تعالى وصفاته. ومن الطبيعي لفهم تلك القضايا، وتشخيص صدقها من كذبها، التعرّف على أدواتها وحدودها، وهذا بدوره رهنٌ بالتعرّف على علم «المعرفة»[٦٩]. من هنا كان هذا العلم متقدّماً على جميع العلوم، ومنها: علم الكلام أيضاً؛ إذ ما لم يتمّ فهم نظرية المعرفة، ويتبين مقدار حصول الإنسان على معرفته، لن يكون هناك فائدةٌ من طرح المسائل الفلسفية والكلامية؛ فإن الذي يتصوّر عدم إمكان التعرّف على العالم، والذي يعيش وَهْم استحالة التعرّف على الأمور غير التجريبية، لن ينتفع بالمسائل العقلية المسبوقة بالإيمان بأصل المعرفة[٧٠].

٧.٣. الكلام والفلسفة

إن الفلسفة علمٌ يبحث في أحوال الموجود المطلق، وبعبارةٍ أخرى: عن أحوال الوجود الكلي، ومجموع القضايا والمسائل التي تتبلور حول «الموجود بما هو موجود»، وموضوعه هو «الموجود بما هو موجود» أيضاً.

من هنا فإن علم الكلام بحاجة إلى الفلسفة من ناحيتين:

١ـ **من ناحية الموضوع:** حيث كان موضوع الفلسفة (الوجود المطلق) أعمّ من موضوع العلوم الأخرى كانت جميع العلوم، ومنها: علم الكلام، بحاجةٍ إلى الفلسفة في إثبات موضوعها[٧١]، بمعنى أن علم الكلام في تصديقه وعلمه بموضوعه، الذي هو (الله وصفاته وذاته وفعله)، بحاجة إلى الفلسفة.

وبطبيعة الحال فإن العلوم التي تكون بحاجةٍ إلى الفلسفة هي العلوم التي لا يكون موضوعها بديهياً[٧٢]. وهناك من العلماء مَنْ يذهب إلى الاعتقاد بأن أصل إثبات الله بديهي، وليس بحاجةٍ إلى برهانٍ ودليل[٧٣]. وحيث إن موضوع علم الكلام بديهي لا يكون بحاجة إلى الفلسفة من هذه الناحية أبداً. بَيْدَ أنه كما تقدَّم أن ذكرنا فإن موضوع علم الكلام هو «الله، وصفات ذاته، وصفات فعله»، وإذا كان أصل وجود الله بديهياً فإن وجود صفاته نظرية، وبذلك فإنها تحتاج إلى إثباتٍ بالدليل والاستدلال [وهذا ما تتكفَّل به الفلسفة][٧٤].

٢ـ من ناحية المبادئ والمقدّمات: إن الكثير من المسائل الفلسفية تعتبر من مبادئ الأدلة الكلامية، وتلعب دوراً محورياً في المسائل الكلامية. وإن هذا الدَّوْر المؤثّر كان بارزاً منذ المراحل السابقة لعلم الكلام. وربما أمكن مشاهدة هذا الدَّوْر في مؤلفات الشيخ المفيد(٤١٣هـ) فما بعد[٧٥]، وإنْ تجلّى هذا الدور في مرحلة الخواجة نصير الدين الطوسي(٧٢٦هـ) بشكل أكبر، ليبلغ ذروته في الحكمة المتعالية لصدر المتألهين(١٠٥٠هـ).

فلو أن المتكلِّم لا يمتلك معرفة أو رؤية بشأن مسائل من قبيل: أصالة الوجود، والتشكيك في الوجود، ووحدة الوجود وأقسامها، والعلّة والمعلول، وامتناع الدور والتسلسل، وما إلى ذلك، كيف كان يمكنه شرح كلام الخواجة نصير الدين الطوسي؛ إذ يقول: «الموجود إن كان واجباً فهو المطلوب، وإلاّ استلزمه؛ لاستحالة الدَّوْر والتسلسل»[٧٦].

أو أنه أثبت مع وجوب الوجود أربعة وعشرين صفة ثبوتية وسلبية لذات الباري تعالى[٧٧]. وكما قيل في محلّه كان المتكلّمون في القرن الهجري الخامس يتعرَّضون في كتبهم إلى المسائل الفلسفية، وإنْ كانت ذروة ذلك تعود إلى الخواجة نصير الدين الطوسي، حيث بلغ كماله على يديه. فعلى سبيل المثال: نجد الشيخ المفيد في أوائل المقالات يخصِّص بحثاً تحت عنوان «اللطيف من الكلام» لهذا النوع من المسائل. وكذلك نجد النوبختي (القرنان الخامس والسادس) يطرح في الياقوت بعض المسائل الفلسفية قبل بيان المسائل الكلامية. وهكذا الأمر بالنسبة إلى ابن ميثم البحراني(٦٧٩هـ) في قواعد المرام، وغيره.

٧ـ٤. علم الكلام والعلوم التجريبية

إن علم الكلام، بالإضافة إلى إمكان بحثه مسألةً من خلال توظيف المبادئ العقلية والاستدلالية، يستطيع توظيف المنهج والأسلوب التجريبي أيضاً، وربما توقّفت النتائج الكلامية في بعض الموارد على توظيف العلوم التجريبية، وخاصّة إذا أراد المتكلم إثبات القضايا الدينية من طريقٍ لا ينتمي إلى النصوص الدينية بصلةٍ[٧٨]. وإن

الأمثلة التالية يمكن أن تبيّن هذه العلاقة:

١. **إثبات جدوائية الدين والتديُّن:** لا شَكَّ في جدوائية أصل الدين والتديّن للإنسانية والمجتمعات البشرية، وإن من الطرق لإثبات ذلك هو الاستفادة من العلوم التجريبية والمخبرية والإحصائية. جاء في القرآن الكريم:

- ﴿**أَلاَ بِذِكْرِ اللّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ**﴾ (الرعد: ٢٨).
- ﴿**إِنَّ الصَّلاَةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ**﴾ (العنكبوت: ٤٥).

إلاّ أن إثبات هذا المدّعى من خارج الدين إنما يكون من خلال توظيف العلوم التجريبية، الأعمّ من علم النفس، وعلم الاجتماع، وعلم الإحصاء[٧٩].

٢. **إثبات الصانع:** في برهان الإمكان والوجوب يُستفاد من المبادئ العقلية. وأما في برهان «النَّظْم» و«إتقان الصنع» فيتمّ توظيف العلوم التجريبية والمشاهدة والتجربة والاختبار[٨٠].

٣. **فلسفة الأحكام:** تقدّم أن ذكرنا أن البحث عن فلسفة الأحكام يتمّ من خلال علم الكلام، إلاّ أن إثبات وبيان فلسفة وحكمة بعض الأحكام رهنٌ بتوظيف العلوم التجريبية. ومن ذلك: فريضة الصوم، حيث تتّضح فوئدها الكثيرة على جسم الإنسان ونفسيّته من خلال الاستفادة من معطيات العلوم الطبّية، وحتّى علم النفس. وقد رُوي عن النبيّ الأكرم ﷺ أنه قال: «صوموا تصحّوا»[٨١].

٧. ٥. علم الكلام وأصول الفقه

إن لعلم أصول الفقه بدايته وجذوره ومسيرته التاريخية[٨٢]. كما أنه يشتمل على مسائل وبحوث خاصّة أيضاً[٨٣]. ويحتمل قوّياً أن تأسيسه يعود إلى القرن الهجري الثاني في عصر الإمام الباقر عليه السلام (١١٤هـ)، والإمام الصادق عليه السلام (١٤٨هـ)[٨٤]. وفي الفترة التالية تجاوز مرحلة «التصنيف» و«التدوين»، ليدخل بعد ذلك مرحلة «الامتزاج»[٨٥]، وخاصة بعلم الكلام. ورغم سعي الأصوليين في المراحل اللاحقة إلى تشذيب هذا العلم من العلوم الأخرى، ومنها: علم الكلام أيضاً[٨٦]، فإنّهم لم يتمكّنوا من التخلُّص من تأثير علم الكلام أبداً، فكانوا على الدوام تحت تأثير مسألةٍ من المسائل الكلامية.

وبطبيعة الحال فقد قلَّتْ وانخفضت نسبة إقحام المسائل الكلامية في علم الأصول في المرحلة الجديدة المتمثِّلة بعصر الوحيد البهبهاني(١٢٠٨هـ)، ليقع علم الأصول هذه المرّة تحت تأثير الفلسفة[٨٧].

ويمكن بيان تأثير علم الكلام على علم الأصول على نحوين، وهما:

أ. بيان المسائل الكلامية غير ذات الصلة بقواعد الاستنباط. ومن المسائل التي ذكرت في كتب أصول الفقه في هذا السياق يمكن ذكر الموارد التالية:

١. في ذكر ما يجب معرفته في صفات الله والنبيّ‏، والأئمّة‏[٨٨].

٢. في صفة العلم الواقع عند الإخبار[٨٩].

٣. هل كان النبيّ‏ متعبّداً بشرائع مَنْ تقدَّمه أم لا؟[٩٠].

٤. لا يجوز أن يفوّض الله تعالى إلى النبيّ‏ أو العالم أن يحكم في الشرعيّات بما شاء إذا علم أنه لا يختار إلاّ الصواب[٩١].

٥ ـ إن الكفّار مخاطبون بالشرائع[٩٢].

ب ـ بيان بعض مسائل علم الكلام التي يتوقّف عليها تصديق بعض مسائل علم أصول الفقه.

ويذكر هذا النوع من المباحث تحت عنوان «المباني الكلامية للاجتهاد»[٩٣]، أو «المبادئ الكلامية»[٩٤].

المبادئ الكلامية لأصول الفقه

إن المجموعة الثانية من المباحث والمسائل الكلامية التي يتمّ طرحها في علم أصول الفقه ذات صلةٍ وارتباط كامل بالموضوع، بل تلعب دوراً محورياً فيه؛ وذلك لتوقُّف بعض مسائل علم أصول الفقه عليها.

وقد كان تداول هذه المسائل والبحوث في الكتب الأصولية شائعاً منذ المراحل الأولى لتأسيس علم أصول الفقه، وإنْ صارت الأنظار فيما بعد إلى طرحها في موضعها المناسب، وهو علم الكلام، ليتمّ بعد ذلك إحالة قارئ كتب أصول الفقه عليها في ذلك الموضع من علم الكلام[٩٥]. بَيْدَ أن هذ العلم لم يتمكّن أبداً من تخليص نفسه من

سطوتها وهيمنتها، فمضافاً إلى أنه لم يتمكّن من الإحالة عليها، وجد نفسه مضطرّاً إلى بحثها في كتب أصول الفقه بشكلٍ تفصيلي مسهب.

ومن تلك المسائل الكلامية يمكن الإشارة إلى الموارد التالية[٩٦]:

١. الحُسْن والقُبْح العقليين[٩٧].

٢. التلازم بين حكم العقل وحكم الشرع.

٣. قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة[٩٨].

٤. قبح العقاب بلا بيان[٩٩].

٥. قبح الخطاب الذي لا يرمي إلى مفهومٍ أو معنى[١٠٠].

٦. شرائط حُسْن الأوامر الإلهية[١٠١].

٧. التكليف بما لا يُطاق[١٠٢].

٨. حجّيّة الكتاب والسنة.

٩. قاعد اللُّطْف[١٠٣].

١٠. عصمة النبيّ والإمام[١٠٤].

١١. النظر والعلم الحاصل منه[١٠٥].

١٢. الحكمة الإلهية[١٠٦].

٧. ٦. علم الفقه وعلم الكلام

إن علم الفقه عبارةٌ عن: «العلم بالأحكام الشرعية الفرعية من أدلّتها التفصيلية، وموضوعُه فعلُ المكلَّف»[١٠٧].

وقد تأثّر هذا العلم بـ «علم الكلام»، وتفرّع عنه من عدّة جهات[١٠٨]:

١. من جهة الموضوع: ما لم يثبت أصل التكليف ووجود مكلّف، لا يصل الدَّوْر إلى فعل المكلَّف[١٠٩].

٢. من جهة المبادئ والمقدّمات: ما لم يثبت حُسْن التكليف وشرائطه، والمواد والمقدّمات التي تثبت التكليف البشري في مختلف أبعاده في علم الكلام، لا يصل الدور إلى بيان كيفية التكليف وامتثاله. وإن الفقيه إنّما يأخذ هذه الموارد والمسائل

من علم الكلام، ويعمل على توظيفها والاستفادة منها بوصفها «أصلاً موضوعياً».

٣. من جهة الغاية: قيل في محلّه: إن علم الكلام يطوّر المعرفة التحقيقية لدى الإنسان بخالقه، ويبلغ بها مرحلة التحقيق، ويُرسّخ اعتقاده وإيمانه بالله سبحانه وتعالى وأحكامه الدينية، ويصل في ضوء ذلك إلى طهر النيّة وإخلاص العبادة[١١٠].

٤. من جهة المصادر والمدارك: إن علم الفقه من جهة المصادر ومدراك الأحكام، وعمدتها القرآن والسنّة، يفتقر إلى علم الكلام. فما لم تثبت حقّانية القرآن الكريم وحجّيّة السنّة في علم الكلام لا يصل الدَّوْر إلى إمكان الاستناد إليها والاستنباط منها في علم الفقه[١١١]. وإذا تمكّن فقيهٌ من اكتشاف واستخراج المباني والمقدّمات الكلامية للفقه، واستطاع أن يُثبت حجّيّة القرآن والسنّة، كان هو «الفقيه المتكلّم»، الذي يطير بجناحَيْ الفقه والكلام، ليضطلع بأعباء العلمين في وقتٍ واحد[١١٢].

٧. ٧. علم التفسير وعلم الكلام

إن التفسير عبارةٌ عن بيان معاني الآيات القرآنية، والكشف عن مقاصدها ومداليلها[١١٣]، وموضوعه هو كلام الله تعالى[١١٤].

يفتقر علم التفسير إلى علم الكلام من جهتين في الحدّ الأدنى، وهما:

١. من جهة الموضوع: إن مصداق «كلام الله» الذي يشكّل موضوعاً لعلم التفسير[١١٥] هو «القرآن الكريم»[١١٦]. ولا يخفى أن الحديث عن «كلام الله» والتعرّف على معانيه ومقاصده إنما يكون ممكناً إذا ثبتت حجيّة القرآن الكريم بوصفه كلاماً إلهياً. وإنّ إثبات هذا الأمر، وأن النبيّ الأكرم ﷺ كان صادقاً في ادّعاء النبوّة، يقع على عاتق علم الكلام[١١٧]. ورغم أن مسألة النسخ تُبحث في علم أصول الفقه ضمن قسم «الأمر والنهي»، بَيْدَ أن اختلافها عن مسألة البداء يُبحث في علم الكلام[١١٨].

٢. من جهة المصادر: إن مصادر علم التفسير ـ على الترتيب ـ عبارةٌ عن: القرآن؛ والسنّة؛ والعقل[١١٩]. إن بيان وإثبات حقّانية القرآن الكريم وحجيّة السنة الشريفة يضطلع به المتكلّم في علم الكلام، وذلك ـ بطبيعة الحال ـ بعد إثبات صدق النبيّ

الأكرم ﷺ، وإعجاز القرآن الكريم، وصيانته من التحريف الذي يعكس حقّانيّته أيضاً. وستكون حجّية القرآن الكريم ذاتية، وإنْ كانت ذاتية حجّيته مرتبطة بمقام «الثبوت»، وأما في مقام «الإثبات» فيمكن بيانها من طريقين[١٢٠]، والطريق الثاني هو طريق الحكماء والمتكلّمين، حيث يتمّ إثباتها بالعلم الحصولي والبرهان العقلي، ويتّضح معنى الإعجاز، واختلاف المعجزة عن العلوم الغريبة، من قبيل: السحر والطلسمات والشعوذة، وامتيازه من أعمال المرتاضين، وكيفية إسناد المعجزة إلى مدّعي النبوّة، وملازمة الإعجاز لضرورة صدق صاحب دعوى الرسالة وسائر المسائل العميقة في هذا الحقل. وعندها تثبت أحقّيّة القرآن الكريم بالقطع الحصولي (علم اليقين)[١٢١].

٨ـ مساحة علم الكلام

إن البحث عن رقعة علم الكلام، وتحديد مساحته، قد يكون رهناً بتعريفه، وبيان موضوعه وأهدافه وغاياته، وكذلك رسالة المتكلّمين ووظائفهم. ولكنْ ليس هناك من شكٌّ في أن المورد الثالث والرابع يلعبان دوراً مؤثّراً وجادّاً في حقل علم الكلام. لذلك فإن علم الكلام، بغضّ النظر عن مقام التعريف وتعيين الموضوع، بل وحتّى في مقام الواقع، كان يتمتّع من البداية بمساحةٍ واسعة؛ وذلك لأن المهمّة الرئيسة والرسالة الجادّة للمتكلّمين في حقل الإجابة عن الأسئلة، والدفاع عن المعتقدات الدينية في ردّ الشبهات والإشكالات، كانت تضطرّهم إلى العثور على الجواب المناسب عن كلّ سؤال، ودفع كلّ شبهة بالشكل اللائق. ولربما كانت الشبهات والتساؤلات أبعد من أصول العقائد، وتشمل حتّى فروع الدين ومسائل الأحكام أيضاً. وهناك في النصوص الروائية نماذج واضحةٌ تذكر على ذات الأساس، وفي إطار القيام بتلك الوظيفة والرسالة.

وعلى الرغم من اكتفاء علم الكلام ـ فيما بعد ـ برقعةٍ أقلّ؛ نتيجة للتفكيك بين العلوم، أو تحديد وظائف أصحاب العلم والفكر والتخصُّص، بَيْدَ أنه بالالتفات إلى مسار التحوّل والتطوّر في هذا العلم فقد تحوّلت مسائله وتطوّرت بدورها أيضاً،

ولربما اتّسعت رقعته ومساحته بمرور الأيام أيضاً، ولذلك يبدو أن هذا الأمر إنما كان بفعل التطوّر والتحوّل الحاصل في علم الكلام، وإنْ كان ذلك بدوره يمضي على أساس أهداف وغايات علم الكلام، ورسالة المتكلِّمين ووظائفهم.

من هنا يجب اعتبار مسائل علم الكلام أوسع من تلك التي تذكر في الكتب الكلامية. وبطبيعة الحال كان المتكلِّمون في السابق، وحتى في العصر الراهن، غالباً ما يبحثون في كتبهم الكلامية المسائل المرتبطة بأصول الدين، أما الرؤية الجديدة لمسائل علم الكلام فقد اتّسعت رقعتها، وأخذت تخوض في المسائل التي قلّما كان القدماء يتطرّقون إليها، ويمكن مشاهدة ذلك بكثرة في كتب المتكلِّمين المعاصرين.

القضايا الدينية

يمكن للنظرة العابرة على القضايا الدينية وأقسامها أن تكون نافعةً ومؤثّرة في بيان رقعة ومساحة علم الكلام، «ولا سيَّما في المرحلة المعاصرة». وفي العادة يتمّ تقسيم القضايا الدينية إلى قسمين رئيسين، وهما:

١ـ القضايا الإخبارية، أو الناظرة إلى الواقع.

٢ـ القضايا الإنشائية، أو الناظرة إلى القِيَم.

وهناك مَنْ أضاف إلى هذين القسمين قسماً ثالثاً، تحت عنوان: «القضايا التوصيفية»[١٢٢].

القضايا الإخبارية: وهي من المضامين المعرفية، ولذلك فإنها تقبل الاتّصاف بالصدق أو الكذب، وهناك مَنْ لا يرتضي أصل هذا التقسيم[١٢٣].

القضايا الإنشائية: وهي لا تقبل الاتّصاف بالصدق أو الكذب؛ بسبب دلالتها المطابقية المعبِّرة عن الواقع ونفس الأمر، إلاّ أنها باعتبار مصدرها ومنشأ صدورها، وكذلك أهدافها وغاياتها، تستلزم الصدق والكذب[١٢٤].

إن القضايا الإخبارية في إطار القضايا العقلانية الاستدلالية، من قبيل: قوله تعالى:

ـ ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء: ٢٢).

أو القضايا المرتبطة بالموضوعات الواقعية، من قبيل: قوله تعالى:

ـ ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ (السجدة: ٤).

ـ ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ طِينٍ ◆ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ﴾ (المؤمنون: ١٢ ـ ١٣).

أو القضايا التاريخية، من قبيل: قصص الأنبياء[١٢٥].

ويمكن لنا الوقوف على القضايا الإنشائية في القرآن الكريم بكثرةٍ، من قبيل:

١ـ الأوامر والنواهي.

٢ـ الوعد والوعيد.

٣ـ التعليم والدعاء.

٤ـ المسائل الاستفهامية.

٥ـ المسائل التي يتمّ بيانها على صيغة الترجّي والتمنّي وما إلى ذلك[١٢٦].

وكما ذكرنا سابقاً فإن علم الكلام المتعارف والمتداول بين المسلمين لم يكن يتعرّض لجميع القضايا الدينية المتقدِّم ذكرها، وإنما كان يقتصر على القضايا الناظرة إلى الواقع (القضايا الإخبارية)، بل إنه لم يكن يتناول جميع القضايا الإخبارية، وإنما كان يقتصر على بيان أهمّها، وهو المتمثِّل بصفات الباري تعالى وأفعاله والنبوّة والإمامة والمعاد[١٢٧]. وفيما بعد بدأت الأسئلة تطرح حول فائدة الدين وغايته وحكمته، وفلسفة الأحكام وآثارها وثمارها في مختلف أبعاد الحياة، الأمر الذي دعا المتكلِّمين من المسلمين إلى تناول القضايا الإنشائية بجدّيّة أكبر[١٢٨]. كما يمكن العثور على نماذج من الكتب القديمة التي تناولت هذا الأمر، حيث نجد من العلماء الذين تصدّوا لبيان هذه المسألة، من أمثال: الفضل بن شاذان(٢٦٠هـ) في كتاب العلل، والشيخ الصدوق(٣٨١هـ) في علل الشرائع، والخواجة نصير الدين الطوسي(٦٧٢هـ) في تجريد الاعتقاد، والحاجي السبزواري(١٢٨٩هـ) في أسرار الحكم. ليتمّ بعد ذلك تنقيحها وتدوينها في مؤلَّفات المتأخِّرين بشكلٍ أفضل وأشمل،

كما نرى ذلك في مؤلَّفات الشيخ مرتضى المطهَّري، ومنها: كتابه (مقدّمه إي بر جهان بيني)، و(إنسان وإيمان)، وعند الشيخ جوادي الآملي في كتابه (حكمت عبادت)، والشيخ جعفر السبحاني في كتابه (مدخل مسائل جديد)، ومؤلَّفاته الأخرى.

يقوم المتكلِّمون ـ من خلال مهمّتهم في القضايا الإخبارية ـ بالدفاع عن صدقها ومطابقتها للواقع، وفي ما يتعلّق بالقضايا الإنشائية يتكفّلون بالدفاع عن جدوائيتها وصلاحيتها في تقديم الحلول والإجابات عن المسائل الكلامية(١٢٩).

وبعبارةٍ ثانية: إن علم الكلام كان متكفِّلاً ببيان البُعْد «النظري»، والدفاع عن المسائل المتعلّقة بـ «الحكمة النظرية»، وفي حقل «الوجود والعدم». وأما بعد ذلك فقد ضمّ البحث عن «الحكمة العملية»، وفائدة وآثار الدين والتديُّن والعمل بالواجبات وترك المحظورات أيضاً. وربما أمكن القول: إن الملاّ هادي السبزواري في طليعة هذا الاتجاه، ليضطلع بهذه المهمة الخطيرة، من خلال تأليفه لكتاب «أسرار الحِكَم» في قسمين: «الحكمة النظرية»؛ و«الحكمة العملية».

وبعبارةٍ ثالثة: إن حدود علم الكلام لا تقتصر على مسائل «أصول الدين» أو «العقائد» فقط، بل تشمل أحياناً حتّى «فروع الدين» و«الواجبات والمحظورات» أيضاً. فالمتكلِّم كما هو مسؤولٌ ومكلَّف بشرح وإثبات أصول العقائد والدفاع عنها، كذلك هو مكلَّفٌ بالدفاع عن فروع الدين أيضاً. فالبحث عن «فروع الدين» و«الأحكام العملية» تقع على عاتق «الفقيه»، وفي حقل علم الفقه، وإن السؤال عندما يكون بشأن سند الحكم تكون الإجابة عنه من اختصاص علم الفقه والفقهاء، وأما إذا كان السؤال يهدف إلى معرفة فلسفة أو حكمة الحكم فإنّ الإجابة عنه تقع حينئذٍ على عاتق علم الكلام والمتكلِّمين.

إن لهذا النوع من البحوث جذوراً تاريخية ضاربة في القدم، حيث كانت مطروحة منذ عصر النبيّ الأكرم‘. فقد كان اليهود يَفِدون على النبيّ الأكرم، ويطرحون عليه أسئلةً بشأن فلسفة وحكمة بعض الأحكام العملية، ومنها:

ـ ما هي الحكمة من إقامة الصلوات اليومية الخمس في أوقاتٍ خمسة مختلفة؟

ـ لماذا يجب غسل أربعة أعضاء من الجسم في الوضوء فقط؟

ـ لماذا يجب الغسل من الجنابة، ولا يجب الغُسل من البول والغائط؟

ـ لماذا أوجب الله صوم شهر رمضان؟[١٣٠].

ـ لماذا يرث الذَّكَر ضِعْف ما ترثه الأنثى؟

وما إلى ذلك من الأسئلة التي تمّ طرحها على أمير المؤمنين‏‏ والأئمّة الأطهار من بعده، وكانوا‏ يجيبون عن تلك الأسئلة والشبهات، كما نجد في القرآن الكريم إجاباتٍ من هذا القبيل عن بعض الموارد[١٣١].

٩ـ المذاهب والمدارس الكلامية

طوال تاريخ الفكر الديني في الإسلام ظهر الكثير من المذاهب والمدارس الكلامية المتنوِّعة والمختلفة، وموضع البحث عن هذه المذاهب والمدارس يقع في الكتب التاريخية لعلم الكلام والكتب المؤلَّفة في الملل والنحل.

وفي ما يلي نتعرَّض باختصارٍ، وعلى نحوٍ عابر، إلى التعريف بأهل الحديث والمعتزلة والأشاعرة.

١ـ أصحاب الحديث

أصحاب الحديث أو «أصحاب الظاهر»[١٣٢] هم أتباع اتّجاه خاصّ في المعارف الدينية، الأعمّ من الفروع (الفقه) والأصول (العقائد)، وحتّى الأبعاد الأخرى من المعارف الإسلامية المختلفة، حيث قالوا باعتبارٍ خاصّ لمنهجهم وأسلوبهم في تعلم الأحاديث واتّباعها، وإن مصدرهم الرئيس في التعاطي مع التعاليم الدينية هو المصادر الروائية والحديثية. والاتجاه الغالب بينهم هو الاستناد إلى ظاهر النصوص العقائدية من الكتاب والسنّة[١٣٣]. هؤلاء يعتقدون أن لا حجّية للعقل، وليس له أيّ دور في معرفة أصول الدين، وحتّى في استنباط الأحكام وفروع الدين.

وقد كان أحمد بن حنبل(٢٤١هـ)، ومالك بن أنس(١٧٩هـ)، وسفيان بن عُيَيْنة(١٩٧هـ)، وغيرهم من الظاهريين، يتجنَّبون بشدّة جميع أنواع التأويل، وفهم النصوص القرآنية والروائية فَهْمَ درايةٍ.

لقد كان توجُّه هؤلاء إلى المباحث الكلامية باهتاً للغاية، وكانوا يكتفون منه بمقدار الضرورة. كما كان أسلوبهم جَدَلياً بَحْتاً، ولم تكن تربطهم أيّ علاقة بالكلام العقلي والبرهاني، بل كانوا يقفون منه موقف المخالف. فكان أحمد بن حنبل يقول صراحةً: «لستُ صاحب كلام، وإنّما مذهبي الحديث»[١٣٤].

تقوم الهندسة الفكرية لأصحاب الحديث على ثلاثة أبحاث رئيسة، وهي: التشبيه والتجسيم، والجبر، والإرجاء. كما أن الاعتقاد بحدوث القرآن الكريم، ورؤية الله في يوم القيامة، من جملة خصائصهم البارزة[١٣٥].

٢. المعتزلة

ظهر هذا المذهب في أوائل القرن الهجري الثاني على يد واصل بن عطاء(٨٠ ـ ١٣١هـ)، ويقوم على خمسة أصول اعتقادية، وهي:

١ـ التوحيد.

٢ـ العدل.

٣ـ الوعد والوعيد.

٤ـ المنزلة بين المنزلتين.

٥ـ الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر[١٣٦].

وبطبيعة الحال إن هذه الأصول تشكّل الخطوط العريضة في هذا المذهب، وإلاّ فإن المعتقدات الخاصّة بالمعتزلة لا تنحصر بهذه الأصول الخمسة فقط[١٣٧].

لقد كان منهجهم الكلامي مزيجاً من العقل والنقل، وكان العقل ـ بطبيعة الحال ـ مقدَّماً عندهم على النقل[١٣٨].

ويمكن لنا أن نشاهد ضمن الشخصيات البارزة في هذا المذهب:

١ـ أبو سهل بشر بن معتمر(٢١٠هـ).

٢ـ أبو هذيل العلاّف(٢٣٥هـ).

٣ـ أبو علي الجُبائي(٣٠٢هـ).

٤ـ أبو هاشم الجُبائي(٣٢١هـ).

٥. أبو القاسم البلخي(٣١٩هـ).

٦. القاضي عبد الجبّار(٤١٤هـ).

٧. جار الله محمود الزمخشري(٥٢٨هـ).

٨. عزّ الدين ابن أبي الحديد(٦٥٥هـ)[١٣٩].

المدارس: لقد تبلور التفكير الغالب والمهيمن على هذا المذهب في مدرستَيْ البصرة وبغداد[١٤٠].

فقد تمّ تأسيس هذه المدرسة في البصرة أوّلاً على يد واصل بن عطاء(١٣١هـ) بمساعدة عمرو بن عُبيد(١٤٥هـ)، وبعد ذلك بحوالي القرن انتقلت إلى بغداد، حيث واصل منهجها بشر بن معتمر(٢١٠هـ).

إن أتباع هاتين المدرستين يتّفقون في الأصول العامة والمنهج الفكري، إلاّ أنهم يختلفون في بعض المسائل الكلامية[١٤١]. وإنّ آراء المعتزلة في بغداد في الغالب تتناغم مع عقائد الإمامية[١٤٢]. وهناك مَنْ يطلق على هذه المدرسة مصطلح «الاعتزال المتشيِّع»[١٤٣].

تختلف آراء معتزلة بغداد عن آراء معتزلة البصرة في حقل النبوّة والمعاد؛ لأن بعض مشايخ هؤلاء يميلون إلى الروافض، وبعضهم الآخر يميل إلى الخوارج[١٤٤]. وقال بعض المحقِّقين في التعريف بالمعتزلة: «وعن الشيعة أخذوا أكثر آرائهم الخاصّة بالإمامة»[١٤٥].

وشائج الارتباط بين الشيعة والمعتزلة

على الرغم من اختلاف الشيعة والمعتزلة في الكثير من المسائل، وإقامتهم المناظرات بينهما في المسائل الخلافية، وكتابة أتباع كلّ واحدٍ منهما الكتب في الردّ على الآخر، إلاّ أنهم لا يختلفون كثيراً في الأصول، وخاصّة أن بعض كبار الشيعة قد اقتربوا من المعتزلة، كما أن بعض أتباع المعتزلة قاموا بالاقتراب من الشيعة. كما ذهبت بعض الفرق الشيعية (الزيدية)؛ ـ باعتبار زيد بن عليّ تلميذاً لواصل بن عطاء ـ إلى اتّباع منهج الاعتزال، وكانوا يفضِّلون أئمة المعتزلة على أئمّة أهل البيت عليهم السلام أيضاً[١٤٦]. أما الشيعة الإمامية فقد احتفظوا بالمسافة التي تفصلهم عن مذهب

الاعتزال، بل قام بعض شيعة الكوفة بالابتعاد عن زيد بن عليّ بعد أن علموا بتبعيّته لواصل بن عطاء[١٤٧]. وفي الوقت نفسه لم يقطع أتباع المذهب الإمامي صلتهم بالمعتزلة.

ولا بُدَّ من التأكيد على أن هذا الارتباط والتقارب ـ كما ذكرنا ـ لا يمثّل دليلاً على وحدة المذهبين والمدرستين في المناهج والأصول الفكرية[١٤٨].

وقد أدرك آلفرد مادلونغ هذه الحقيقة ـ خلافاً للكثير من المستشرقين ـ حيث قال: «إن التقارب الشيعي المعتزلي جعل المؤرِّخين للإسلام ـ سواء في القرون الوسيطة أو القرون المعاصرة ـ يعانون من الخَلْط، واعتبار كلٍّ منهما متأثِّراً بالآخر في ظهوره، إلاّ أن هناك أدلّة وقرائن تردّ هذا الخلط، ومنها:

١ـ لقد أعيد النظر مؤخّراً في تعاليم جماعات المعتزلة والشيعة الأوائل (في القرن الهجري الثاني) من قبل المحقّقين، وقد تمّ العثور على المزيد من الوثائق التي تثبت أن هاتين الحركتين كانتا في غاية البُعْد عن بعضهما. فلم يقتصر الخلاف بينهما على مسألة الإمامة ـ التي تمثّل عنوان العمود الفقري بالنسبة إلى الشيعة على وجه الخصوص ـ، بل امتدّ الخلاف بينهما إلى المسائل ذات الصبغة الكلامية، والتي تعود إلى الله وصفاته وحرّية الإنسان والقضاء والقَدَر، حيث وضع المعتزلة معايير قاسية تخلع على كلّ انحراف صورة الشرك والخروج عن ربقة الإسلام، وبذلك حفروا خندقاً عريضاً بينهم وبين الآخر لا يمكن عبوره، الأمر الذي أدّى إلى حدوث الكثير من أنواع التضاد والاختلاف في الآراء بينهم وبين الشيعة.

٢ـ الاختلاف في أوجه النظر والنزاعات المريرة بين الإمامية والمعتزلة.

٣ـ اتّهام المعتزلة للشيعة بالكفر والخروج عن الدين[١٤٩].

كما قال العلامة الطباطبائي في ردِّ هذا التوهّم: «فإن الأصول المروية عن أئمة أهل البيت عليهم السلام، وهي المعتبرة عند القوم، لا تلائم مذاق المعتزلة في شيء»[١٥٠].

وعليه فإن التصوّر الخاطئ لبعض المستشرقين[١٥١]، بل وحتّى بعض المفكّرين المسلمين من أهل السنة[١٥٢]، في القول بتأثير المعتزلة على الفكر الكلامي لدى الشيعة، والقول بدينونة الشيعة للكلام المعتزلي، لا أساس له من الصحّة[١٥٣].

وكما سبق أن ذكرنا فإن الفكر الكلامي الشيعي قد ظهر قبل مدّةٍ مديدة

من ظهور مذهب الاعتزال[١٥٤].

٣. الأشاعرة

إن المذهب الأشعري من أشهر المذاهب الكلامية بين أهل السنّة، وقد ظهر في بداية القرن الهجري الرابع.

وقد تمّ تأسيسه على يد أبي الحسن عليّ بن إسماعيل الأشعري. ولد في البصرة عام ٢٦٠هـ، وكانت وفاته في بغداد سنة ٣٢٤ أو ٣٣٠هـ. تأثّر بوالده الذي كان من أتباع أصحاب الحديث، وترعرع على هذا المنهج الفكري منذ نعومة أظفاره، ولكنّه مال في شبابه نحو الاعتزال، وبقي على ذلك حتّى الأربعين من عمره، ثمّ ترك الاعتزال بعد ذلك لبعض الأسباب[١٥٥]، وانحاز إلى عقائد أهل الحديث[١٥٦].

وكان منهجه الكلامي مزيجاً من النقل والعقل، ولكنّه كان [بعكس المعتزلة] يقدِّم النقل على العقل[١٥٧].

لقد عمد الأشعري إلى تقديم طرح جديد ليرفع به التضادّ القائم بين العقلانية والنزعة الظاهرية، فكان بذلك متّفقاً مع كلا الجماعتين من جهةٍ، ومختلفاً معهما من جهةٍ أخرى، حيث وافق أصحاب المنهج العقلي في أن الاستدلال العقلي في إثبات العقائد الدينية ليس بدعةً، ولا حراماً، بل هو راجحٌ ومطلوب، وألّف في ذلك رسالة «استحسان الخوض في علم الكلام»، هذا في حين أن أصحاب الحديث كانوا يعتبرون علم الكلام والاستدلال العقلي بدعةً محرّمة[١٥٨]. وقد سعى الأشعري ـ من خلال تأسيسه لهذا المذهب الجديد ـ إلى تقديم منهجٍ وسط بين أصحاب الحديث والمعتزلة. وكان أهمّ جهد قام به في هذا السياق يكمن في حمل أصحاب الحديث على توظيف العقل للدفاع عن عقائدهم، وبذلك تمكّن إلى حدٍّ ما من إخراج أصحاب الحديث من المبالغة في حبس أنفسهم داخل شرنقة الحديث، وبإزاء كلّ قاعدة عقلية على أصلٍ من أصول المعتزلة أخذوا يضعون قاعدةً عقلية على الأصول الأشعرية المقابلة لها[١٥٩].

ومن جهةٍ أخرى عند التعارض بين العقل والظواهر الدينية يقدّم الأشاعرة

الظواهر على العقل، ونتيجةً لذلك خالفوا عقائد المعتزلة في ما يتعلّق بصفات الذات والصفات الخبرية. كما رفضوا أصل التحسين والتقبيح العقلي ومتفرّعاته أيضاً، ولم يقبلوا بأيّ واجبٍ عقلي، وكانوا في هذا الشأن منسجمين تمام الانسجام مع أصحاب الحديث[١٦٠].

الشخصيات[١٦١]: يعتبر القاضي أبو بكر الباقلاني(٤٠٣هـ)، وأبو إسحاق الإسفرائيني(٤١٨هـ)، وإمام الحرمين عبد الملك الجويني(٤٧٨هـ)، والإمام محمد الغزالي(٥٠٥هـ)، والفخر الرازي(٦٠٦هـ)، وعضد الدين الإيجي(٧٥٦هـ)، وسعد الدين التفتازاني(٧٩١هـ)، والسيد الشريف الجرجاني(٨١٦هـ)، وعلاء الدين القوشجي(٨٧٩هـ)، والشيخ محمد عبدُه(١٣٢٣هـ) من الشخصيات البارزة في هذه المدرسة.

تطوّر المذهب الأشعري[١٦٢]

لقد واجه هذا المذهب منذ بداية تأسيسه مخالفة من قبل المعتزلة. وفي المرحلة ذاتها عمد الماتُريدي السمرقندي[١٦٣] إلى تأسيس مذهب فكري ينافس به الأشعري، ودعا إليه أصحاب المنهج الظاهري.

كما كان آل بويه (الذين حكموا في الفترة الواقعة ما بين ٣٢٠ ـ ٤٤٧هـ) من أتباع المنهج العقلي، فوقفوا من المنهج الأشعري موقف الضدّ، فضيَّقوا الخناق على الأشاعرة، فلم يتمكَّنوا من تسجيل حضورٍ فاعل في هذه الفترة. وخلافاً للمتوقَّع لا نرى في مؤلَّفات الشيخ المفيد(٤١٣هـ) ـ ولا سيَّما في كتابه أوائل المقالات ـ ذكراً صريحاً لمصطلح الأشاعرة بوصفهم يمثِّلون مدرسة كلامية مستقلّة.

وبعد سقوط الدولة البويهية، وانتصار السلاجقة في عام ٤٤٧هـ، بدعمٍ من هؤلاء، حقّق المذهب الأشعري انتصاراً ساحقاً جعله يبسط سيطرته على كامل المنهج الفكري السائد لدى أهل السنّة[١٦٤]، ولكنّه واصل مخالفته للعقل.

وفي تلك المرحلة خفت بريق الكلام الأشعري على يد الغزالي(٥٠٥هـ)، ليتّخذ صبغة عرفانية. وفي الوقت نفسه عمد إلى ترسيخ أصول الأشاعرة بشكلٍ كبير. وقد

اقترب هذا المذهب بعد ذلك من الفلسفة على يد الفخر الرازي(٦٠٦هـ)، الذي قام بتطوير الكلام الأشعري وضاعف من قوّته وسطوته. ولم تمضِ فترةٌ من الزمن حتى اتجه بعض الأشاعرة إلى المنهج العقلي[١٦٥]، حتّى بلغ الأمر بالشيخ محمد عبدُه(١٣٢٣هـ) ـ وهو من أتباع هذا المذهب ـ إلى الاعتقاد الجادّ بمكانة العقل، وتأويل الظواهر، واتّجه إلى الاعتقاد بالحُسْن والقُبْح الذاتيين في الأشياء أيضاً[١٦٦].

٤ـ الشيعة الإمامية[١٦٧]

إن الشيعة الإمامية «الاثني عشرية» يمثّلون الأكثرية بين الفرق والمذاهب الشيعية الأخرى[١٦٨]. وقد ذهبوا إلى إمامة الإمام عليّ‏عليه السلام وإمامة ولدَيْه الحسن والحسين‏عليهما السلام، والأئمة التسعة من سلالة الإمام الحسين‏عليهم السلام، وقالوا بعصمتهم، وأن تعيينهم إنّما كان بالنصّ الشرعي[١٦٩].

ـ يتبع ـ

الهوامش

(١) انظر: علي أكبر رشاد، مقالة فلسفه مضاف (مصدر فارسي)، مجلة قبسات، العدد ٣٩ ـ ٤٠.

(٢) انظر: أحمد بهشتي، فلسفه دين، دين وفقه (مصدر فارسي)، مركز الحوار الديني.

(٣) لمزيدٍ من الاطلاع انظر: طبقات المتكلمين ١: ٨ ـ ١١؛ نهاية المرام في علم الكلام ١: ٨ ـ ٩؛ عبد الرزاق اللاهيجي، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام ١: ٤٥؛ شرح المقاصد ١: ٢٨ ـ ٢٩؛ علي رباني گلپايگاني، در آمدي بر علم كلام (مصدر فارسي): ٦٧ ـ ٧٥؛ ما هو علم الكلام؟: ١٧ ـ ٢٣؛ د. حسن محمود الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام: ١٣ ـ ٢٤؛ تاريخ أنديشه هاي كلامي در إسلام (مصدر فارسي) ١: ٤٢ ـ ٤٧؛ أنديشه هاي كلامي علاّمه طباطبائي (مصدر فارسي): ٦٠ ـ ٦١.

(٤) وهناك أسماء أخرى لهذا العلم. من قبيل: «علم التوحيد»، و«علم الذات والصفات»، و«علم أصول الدين»، و«علم العقائد»، و«الفقه الأكبر». (انظر: د. حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة (المقدمات النظرية) ١: ٥٢ ـ ٦٥، دار التنوير والمركز الثقافي الديني، بيروت، ١٩٨٨م).

(٥) ذكر اللاهيجي عدداً من الوجوه باختصار، حيث قال: «خصّوا الاعتقاديات بعلم الكلام؛ لأن

مباحثه كانت مصدّرة بقولهم: (الكلام في كذا وكذا)؛ ولأن أشهر الاختلافات فيه كانت في مسألة كلام الله تعالى، وأنه قديمٌ أو حادث، ولأنه يورث غيره؛ لأنه لقوّة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه، كما يُقال للأقوى من الكلامين: هذا هو الكلام». (عبد الرزاق اللاهيجي، شوارق الإلهام ١: ٤٥). وانظر وجوهاً أخرى في: أنديشه هاي كلامي علاّمه طباطبائي (مصدر فارسي): ٦٠ ـ ٦١.

(٦) ذكر الأستاذ الشيخ جعفر السبحاني احتمالاً سادساً، وهو أن المتكلمين كانوا يستندون ـ لإثبات أقوالهم ـ بكلام الإمام عليّ عليه السلام، ومن هنا اشتهر هذا العلم بـ «علم الكلام». (انظر: أحمد بهشتي، فلسفه دين، دين وفقه (مصدر فارسي)، مركز الحوار الديني).

(٧) انظر: علي رباني الگلپايگاني، ما هو علم الكلام؟: ٢٠؛ علي رباني گلپايگاني، در آمدي بر علم كلام (مصدر فارسي): ٧٣.

(٨) انظر: د. محمد الخونساري، منطق صوري (مصدر فارسي) ١: ١٥٥ ـ ١٦٣.

(٩) انظر: عبد الرزاق اللاهيجي، سرمايه إيمان (مصدر فارسي): ١٤، انتشارات الزهراء، طهران، ١٣٦٢هـ.ش.

(١٠) انظر: علي رباني گلپايگاني، در آمدي بر علم كلام (مصدر فارسي): ٢٢؛ محمد الخوانساري، منطق صوري (مصدر فارسي) ١: ١٥١ ـ ١٥٢.

(١١) انظر: علي رباني گلپايگاني، آشنائي با كلام جديد وفلسفه دين: ٢٦.

(١٢) انظر: أحد فرامرز قراملكي، هندسه معرفتي كلام جديد، الفصل الخامس والسادس، (طبقات المتكلمين) ١: ١٣، مؤسسه فرهنگي دانش وأنديشه معاصر، طهران، ١٣٧٨هـ.ش.

(١٣) انظر: عبد الرزاق اللاهيجي، گوهر مراد: ٤٣، طبقات المتكلّمين ١: ١٣.

(١٤) طبقات المتكلّمين ١: ١٣.

(١٥) للمزيد من الاطلاع بشأن تعاريف علم الكلام انظر: علي رباني گلپايگاني، در آمدي بر علم كلام (مصدر فارسي): ٢١ ـ ٢٦؛ أحد فرامرز قراملكي، هندسه معرفتي كلام جديد: ٢٥ ـ ٣٤.

(١٦) أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم: ٨٦، تقديم: د. علي بو ملحم، مكتبة الهلال، بيروت، ١٩٩٦م.

(١٧) مقدمة ابن خلدون: ٩٣٢ ـ ٩٣٣.

(١٨) السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني، شرح المواقف ١: ٤٠، ومعه حاشيتا السيالكوتي والحلبي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩هـ.

(١٩) عبد الرزاق اللاهيجي، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام ١: ٥١؛ گوهر مراد: ٤٢.

(٢٠) لمزيد من الاطلاع بشأن بيان القيود المأخوذة في تعريف الكلام انظر: عبد الرحمن بدوي، تاريخ أنديشه هاي كلامي در إسلام، ترجمه إلى الفارسية: حسين صابري ١: ١٧ ـ ٢٠.

(٢١) مرتضى المطهري، الأعمال الكاملة (مصدر فارسي) ٣: ٥٧.

(٢٢) انظر: علي رباني گلپايگاني، در آمدي بر علم كلام (مصدر فارسي): ٦٥ ـ ٦٦.

(٢٣) انظر: عبد الكريم سروش، قبض وبسط تئوريك شريعت (مصدر فارسي): ٨٤. وقد ذهب الإمام الخميني إلى هذا الرأي بالنسبة إلى جميع العلوم. انظر: تهذيب الأصول ١: ٨؛ مناهج الوصول

١: ٣٩ ـ ٤٢، وما اشتهر من أنه لا بُدَّ لكلّ علم من موضوع واحد جامع بين موضوعات المسائل ممّا لا أصل له، فإنك قد عرفت أن كل علم إنما كان بدو تدوينه عدّة قضايا، فأضاف إليه الخلف حتّى صار كاملاً، ولم يكن من أوّل الأمر في نظر مؤسِّس البحث عن عوارض الجامع بين موضوعات المسائل.

(٢٤) الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد: ٢١٢ ـ ٢١٣.

(٢٥) انظر: المصدر السابق: ٢١٣. كموضوعات علم الكلام من حيث انتسابها إلى مبدأ واحد هو الواجب تعالى.

(٢٦) انظر: مرتضى مطهري، مجموعه آثار (الأعمال الكاملة) ٣: ٦٢.

(٢٧) انظر: العلامة الحلي، نهاية المرام في علم الكلام ١: ١٢؛ المحقق اللاهيجي، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام ١: ٣. وقد نسب سعد الدين التفتازاني هذا القول إلى القدماء. (انظر: شرح المقاصد ١: ١٧٦).

(٢٨) انظر: القاضي عضد الدين الإيجي، المواقف: ٧؛ سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد ١: ٧٣.

(٢٩) انظر: شمس الدين محمد السمرقندي، الصحائف في علم الكلام؛ شرح المقاصد ١: ١٨٠.

(٣٠) انظر: مقدمة ابن خلدون ٢: ٩٣٢ ـ ٩٣٣، ٩٤٧؛ الشيخ جعفر السبحاني، طبقات المتكلّمين ١: ١٧ ـ ١٩؛ علي رباني الگلپايگاني، ما هو علم الكلام؟: ٣٠.

(٣١) إن أوضاع الشريعة تعبير آخر عن العقائد الإيمانية التي تشكل هاجس المتكلّم في إثباتها والدفاع عنها. (انظر: علي رباني الگلپايگاني. ما هو علم الكلام؟: ٣٠).

(٣٢) الشيخ جعفر السبحاني، طبقات المتكلّمين ١: ١٧.

(٣٣) انظر: عبد الرزاق اللاهيجي، گوهر مراد (مصدر فارسي): ٤٢ ـ ٤٣.

(٣٤) انظر: عبد الرزاق اللاهيجي، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام ١: ٥٨ ـ ٧٢؛ علي رباني گلپايگاني، در آمدي بر علم كلام (مصدر فارسي): ٢٧ ـ ٣٦؛ عبد الرحمن بدوي، تاريخ أنديشه هاي كلامي در إسلام (ترجمه إلى الفارسية: حسين صابري) ١: ٢٠ ـ ٢١.

(٣٥) انظر: العلامة الحلي، نهاية المرام في علم الكلام ١: ١٢؛ جعفر السبحاني، طبقات المتكلّمين ١: ١٧؛ علي رباني الگلپايگاني، ما هو علم الكلام؟: ٣٠.

(٣٦) انظر البيان الآخر لغاية علم الكلام في: شرح المقاصد ١: ١٧٥.

(٣٧) عبد الرزاق اللاهيجي، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام ١: ٧٣ ـ ٧٤؛ شرح المواقف ١: ٥٧ ـ ٥٨.

(٣٨) انظر: العلامة محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٤: ٥٥. فقد روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «إن أفضل الفرائض وأوجبها على الإنسان معرفة الربّ».

(٣٩) انظر: درّة التاج: ١٧٨ ـ ١٧٩. إن جملة العلوم الدينية تحتاج إلى علم أصول الدين؛ إذ ما لم تتّضح ذات وصفات الحق عزَّ وعلا بالدليل العقلي، وكذلك نبوّة محمد صلى الله عليه وآله، لا يمكن تفسير القرآن، ولا يمكن للمحدِّث أن يروي رواية، ولا يمكن للفقيه أن يتحدَّث في الفقه.

(٤٠) الخواجة نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصّل المعروف بنقد المحصّل: ٢، دار الأضواء، ط٢، بيروت، ١٤٠٥هـ.

(٤١) انظر: كلام جديد در گذر أنديشه ها (مصدر فارسي): ٤٢ ـ ٤٣، إعداد: علي أوجبي؛ عبد الكريم سروش، قبض وبسط تئوريك شريعت (مصدر فارسي): ٦٥ ـ ٦٦.

(٤٢) لمزيد من الاطلاع، انظر: علي رباني گلپايگاني، در آمدي بر علم كلام (مصدر فارسي)، الفصل الخامس: ٥٣ ـ ٦٠؛ هندسه معرفتي كلام جديد (مصدر فارسي): ٨١ ـ ٨٦؛ عبد الله جوادي الآملي، تفسير تسنيم (مصدر فارسي) ١: ٤٠ ـ ٤٥؛ العلامة محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٢: ٣٧١ ـ ٣٧٤.

(٤٣) انظر: علي رباني گلپايگاني، در آمدي بر علم كلام: ٩٤.

(٤٤) انظر: المصدر السابق: ٥٥، مجلة نقد ونظر، العدد ٢: ٣٧.

(٤٥) انظر: شرح المقاصد ١: ٢٩. واعتبروا في أدلتها اليقين؛ لأنه لا عبرة بالظنّ في الاعتقاديات، بل في العمليات.

(٤٦) انظر: المصدر السابق: ٥٥ ـ ٥٦.

(٤٧) انظر: الشيخ جعفر السبحاني، مجلة نقد ونظر، العدد ٢: ٣٧.

(٤٨) لقد ذهب بعض الغربيين، ومنهم: (فان أس)، و(آدم ميتز) إلى هذا الفهم. (انظر: السيد حسين نصر، تاريخ فلسفه إسلامي (مصدر فارسي) ١: ١٣١؛ تمدّن إسلامي در قرن چهارم (مصدر فارسي) ١: ٧٨ ـ ٧٩.

(٤٩) انظر: علي رباني گلپايگاني، در آمدي بر علم كلام: ٥٦.

(٥٠) انظر: تفسير الفخر الرازي ٢٠: ١٤٢.

(٥١) انظر: هداية المسترشدين في شرح معالم الدين ١: ١٣. «قد يكون مع اشتمال أحدهما على إثبات الموضوع للآخر، كما في تقدّم العلم الإلهي على الطبيعي والرياضي».

(٥٢) انظر: فرهنگ فقه (مصدر فارسي) ١: ٢٨. «إن العقائد والمعارف تمثل أساس الأحكام والأخلاق؛ إذ ما لم يتجذّر الإيمان في نفوس الناس لن ينصاعوا إلى العمل بالتكاليف، ولن يتحلّوا بالفضائل والقيم الأخلاقية».

(٥٣) انظر: هداية المسترشدين في شرح معالم الدين ١: ١٣. «إن مبادئ سائر العلوم إنما يتبيّن فيه».

(٥٤) انظر: المصدر السابق. «...قد يكون من جهة تكلفه لبيان كيفية النظر والاستدلال وإثبات إنتاج صور الأقيسة المأخوذة في العلوم في المنطق بالنسبة إلى ما عداها من العلوم».

(٥٥) انظر: علي رباني گلپايگاني، در آمدي بر علم كلام (مصدر فارسي)، الفصل الثامن: ٧٨ ـ ٧٩.

(٥٦) انظر: المصدر السابق.

(٥٧) انظر: المحقق اللاهيجي، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام ١: ٧٤: «...بالنظر إلى فروع الإسلام الشرعية، وهو أن تُبنى عليه ما عداه من العلوم الشرعية، فإنه أساسها وإليه يؤول أخذها واقتباسها؛ لأنه ما لم يثبت وجود صانع عالم قدير، مكلّف، مرسِل للرسول، ومُنـزل للكتب، لم يُتصوَّر علم تفسير وحديث، ولا علم فقه وأصول».

(٥٨) انظر: الخواجة نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصّل المعروف بنقد المحصّل: ٢: «...إن

أساس العلوم الدينية علم أصول الدين، الذي تحوم مسائله حول اليقين، ولا يتمّ بدونه الخوض في سائرها كأصول الفقه وفروعه. فإن الشروع في جميعها محتاجٌ إلى تقديم شروعه، حتّى لا يكون الخائض فيها وإنْ كان مقلداً لأصولها كبانٍ على غير أساس».

(٥٩) انظر: درّة التاج: ١٧٩؛ العلامة الحلّي، نهاية المرام في علم الكلام ١: ٧: «العلم إما ديني أو دنيوي، والثاني غير معتدّ به عند العقلاء؛ لأنه يجري مجرى الحِرَف والصناعات، فالمعوَّل عليه هو الأول لا غير. والعلوم الدينية كلها متوقّفة على صحّة هذا العلم؛ لأنه المتكفِّل لإثبات الصانع تعالى، وإثبات قدرته وعلمه، ليصحّ تكليفه ويُجيز للفقيه والمحدِّث والمفسِّر للكتاب العزيز وغيرهم من العلماء الخوض في علومهم».

(٦٠) انظر: المولى عبد الله الحسيني اليزدي، الحاشية على تهذيب المنطق: ١١٤ ـ ١١٧، مؤسسة النشر الإسلامي. «أجزاء العلوم الثلاثة: الموضوعات... المبادئ... المسائل. وكذلك: جمال الدين حسن بن يوسف الحلي، الجوهر النضيد: ٢١٢ ـ ٢١٦، انتشارات بيدار؛ العلامة الحلي، نهاية المرام في علم الكلام ١: ٩ ـ ١١؛ شرح نهاية الحكمة، مجموعة دروس للأستاذ محمد تقي مصباح اليزدي ١: ٣٠ ـ ٣٩ ـ ٤١، تحقيق وتأليف: عبد الرسول عبوديت؛ الأستاذ محمد تقي مصباح اليزدي، آموزش فلسفه ١: ٨١، ٩٠ ـ ٩١؛ أصول فلسفه ٦: ٤٧١ ـ ٤٧٩.

(٦١) للمزيد من الاطلاع انظر: أصول فلسفه ٦: ٤٧٣ ـ ٤٧٩، مقدّمة الشهيد مرتضى المطهري على المقالة السابعة «حقيقة الأشياء ووجودها».

(٦٢) انظر: محمد تقي مصباح اليزدي، آموزش فلسفه ١: ٨١؛ العلامة الحلّي، الجوهر النضيد: ٢١٣. «هي قضايا إمّا أولية لا تفتقر إلى بيان، ولا وسط لها مطلقاً».

(٦٣) انظر: العلامة الحلّي، الجوهر النضيد: ٢١٣: «وإما غير أولية، لكن يجب تسليمها، ليبتنى عليها، ومن شأنها أن تبيّن في علم آخر. فلا وسط لها في ذلك العلم التي هي مبادئ فيه، فهي مبادئ بالقياس إلى العلم المبتني عليها، ومسائل بالقياس إلى العلم الآخر...».

٦٤) انظر: العلامة الحلي، نهاية المرام في علم الكلام ١: ١١: «فهي المطالب المبيّنة في ذلك العلم، ويطلب فيه انتساب محمولاتها إلى موضوعاتها».

(٦٥) انظر: منطق المظفر: ١١ ـ ١٢، حيث عرّف المنطق بأنه «آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر».

(٦٦) انظر: عبد الرزاق اللاهيجي، سرمايه إيمان. وبالالتفات إلى الجذور التاريخية العريقة لتدوين علم المنطق كان الكثير من المتكلّمين لا يرَوْن حاجةً إلى طرح مباحث المنطق في مقدّمات كتبهم الكلامية، خلافاً لعلم المعرفة الذي لم يتمّ تدوينه بشكلٍ مستقل إلاّ قبل قرنٍ من الزمن بين المسلمين، ويتمّ طرحها غالباً في مقدّمات الكتب الكلامية.

(٦٧) انظر: محمد تقي مصباح اليزدي، آموزش فلسفه (مصدر فارسي) ١: ١٣٧؛ كلّيات فلسفه (مصدر فارسي): ٢٦٠.

(٦٨) جعفر السبحاني، نظرية المعرفة: ١١.

(٦٩) من هنا كان المتكلّمون القدماء يخوضون في مقدِّمات كتبهم الكلامية في مباحث من قبيل: ماهية

الفكر والنظر، وتعريف العلم وأقسامه، وما إلى ذلك. (انظر: السيد المرتضى، الذخيرة؛ النوبختي، الياقوت؛ ميثم بن عليّ بن ميثم البحراني، قواعد المرام).

(٧٠) انظر: الشيخ جوادي الآملي، معرفت شناسي در قرآن، «تفسير موضوعي قرآن» (مصدر فارسي) ١٣: ٢١.

(٧١) انظر: العلامة محمد حسين الطباطبائي، أصول فلسفه وروش رئاليسم (أصول الفلسفة والمذهب الواقعي) ٦: ٦٨.

(٧٢) انظر: تعليقة العلامة الطباطبائي على الأسفار الأربعة ١: ٢٥. «فتبيّن به أيضاً أن سائر العلوم محتاجة إليها، من حجةّ إثبات وجودها لو لم تكن بديهية». (محمد تقي مصباح اليزدي، آموزش فلسفه (مصدر فارسي) ١: ١٠٩).

(٧٣) انظر: الشيخ جوادي الآملي، معرفت شناسي در قرآن، «تفسير موضوعي قرآن» (مصدر فارسي) ١٣: ١٩٦: «إن القرآن الكريم يعتبر الذات المقدّسة لله تعالى حقاً محضاً ومطلقاً وأمراً مفروغاً عنه. وإن جميع المسائل المطروحة في القرآن الكريم بشأن الله سبحانه وتعالى تتعلق بأسماء الله الحُسْنى وصفاته العليا». انظر أيضاً: العلامة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٨: ٣٤١؛ يادنامه حكيم لاهيجي (مصدر فارسي): ٢٤٣.

(٧٤) ما بين المعقوفتين إضافة توضيحية من عندنا. (المعرِّب).

(٧٥) انظر: الشيخ المفيد، النكت في مقدّمات الأصول، النكت الاعتقادية، في الجزء العاشر من سلسلة الكتب والرسائل الكلامية للشيخ الطوسي، تحت عنوان: المقدّمة في المدخل إلى صناعة علم الكلام والمسائل الكلامية في الرسائل العشر.

(٧٦) كشف المراد: ٧، مع تعليقة الشيخ جعفر السبحاني.

(٧٧) انظر: المصدر السابق: ٣٤.

(٧٨) انظر: عبد الكريم سروش، قبض وبسط تئوريك شريعت: ٩٠؛ علي رباني گلپايگاني، در آمدي بر علم كلام: ٨٢.

(٧٩) انظر في هذا الشأن كتباً من قبيل: حيات وهدفداري «الحياة الهادفة»، تأليف: روبير. ترجمه إلى الفارسية: د. عباس شيباني؛ راز آفرينش «سر الخليقة»، تأليف: كريس مورسن، ترجمه إلى الفارسية: غلام رضا سعيدي.

(٨٠) انظر: تلخيص إلهيات: ٥٧. ومن هذا القبيل: كتاب إثبات وجود خدا، بقلم: أربعين عالماً، ترجمه إلى الفارسية: أحمد آرام.

(٨١) العلامة محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٩٦: ٢٥٥.

(٨٢) لمزيدٍ من الاطلاع انظر: أبو القاسم گرجي، نگاهي به تحول علم أصول و... في مقالات حقوقي (مصدر فارسي) ٢: ١٠٥ فما بعد؛ الأستاذ محمود شهابي في تقريرات أصول (مصدر فارسي): ٤ ـ ٦٤؛ مقدّمة فوائد الأصول ١: ٢ ـ ١٦.

(٨٣) انظر: المصدر أعلاه: ١٠٧ ـ ١١٢. وانظر تفصيله الأفضل في مقالة: تأثير منطق در علم أصول «تأثير المنطق على علم الأصول» (مصدر فارسي): ٥٩ ـ ٦١.

(٨٤) انظر: السيد حسن الصدر، تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام: ٣١٠: «أوّل مَنْ أسّس علم الأصول وفتح بابه وفتق مسائله الإمام أبو جعفر الباقر، ثمّ ابنه الإمام أبو عبد الله الصادق، أمليا على أصحابهما قواعده». وهناك من المحقِّقين مَنْ يعزو تأسيس علم الأصول إلى النصف الأول من القرن الهجري الأول ونهاية النصف الثاني من القرن الهجري الثاني؛ لأن مسائل هذا الفنّ كانت مطروحة في تلك الحقبة. (انظر: محمود شهابي، تقريرات أصول (مصدر فارسي): ١٤ ـ ١٧).

(٨٥) انظر: المصدر السابق: ١٢١ ـ ١٢٤. في هذه المرحلة قام المتكلّمون ـ ولا سيَّما المعتزلة منهم، حيث كانوا ينـزعون في الغالب إلى الجدَل ـ بالخوض في علم الأصول، وحرفوه إلى حدٍّ كبير من مساره الأصلي المتمثِّل باستنباط الحكم الفرعي. (انظر كلام السيد المرتضى بشأن امتزاج هذين العلمين في كتاب الذريعة إلى الشريعة ١: ٢ ـ ٤).

(٨٦) انظر على سبيل المثال: السيد المرتضى في مقدّمة الذريعة إلى الشريعة ١: ٤، والشيخ الطوسي في مقدّمة عُدَّة الأصول.

(٨٧) انظر نموذجاً من ذلك في حدود الفهرسة في مقالات حقوقي (مصدر فارسي) ٢: ١٤٧. وانظر تفصيل ذلك في كتاب «پيش فرضهاي فلسفي در علم أصول» (مصدر فارسي)، لمؤلِّفه: السيد محمد انتظام.

(٨٨) انظر: الشيخ الطوسي، عُدَّة الأصول ١: ٤٢ ـ ٤٨، الفصل الخامس.

(٨٩) المصدر السابق: ٢٧، الفصل الثامن؛ السيد المرتضى، الذريعة إلى الشريعة ٢: ٤٨٤ ـ ٥٠٠.

(٩٠) انظر: السيد المرتضى، الذريعة إلى الشريعة ٢: ٥٩٥ ـ ٦٠٣؛ الشيخ الطوسي، عُدَّة الأصول، الباب الثامن، الفصل السادس: ٥٩ فما بعد.

(٩١) انظر: المصدر السابق: ٦٥٨ ـ ٦٦٩.

(٩٢) انظر: المصدر السابق: ٧٥ ـ ٨٠؛ هداية المسترشدين: ٣.

(٩٣) إن المباني الكلامية للاجتهاد هي الفرضيات ما وراء الفقهية للفقهاء، وبعبارةٍ فنية: الأصول الموضوعة للفقه والأصول. (انظر: مهدي هادوي طهراني، مباني كلامي اجتهاد (مصدر فارسي): ٢٨).

(٩٤) إن المبادئ الكلامية قسمٌ من المسائل الكلامية يتوقَّف عليها صدق بعض المسائل الأصولية، من قبيل: حجيّة الكتاب، وحجيّة السنّة، ووجوب شكر المنعم، والنظر والعلم الحاصل منه، وما إلى ذلك. (انظر: أبو القاسم گرجي، مقالات حقوقي (مصدر فارسي) ٢: ٥٩.

(٩٥) كما نجد هذه النيّة عند السيد المرتضى في مقدمة كتابه الذريعة إلى الشريعة، حيث يقول: «...فإذا كان المخالف لنا مخالفاً في أصول الدين، كما أنه مخالف في أصول الفقه، أحَلْناه على الكتب الموضوعة للكلام في أصول الدين، ولم نجمع له في كتابٍ واحد بين الأمرين». (الذريعة إلى الشريعة: ٤). وعلى الرغم من أنه يحيل في بعض الموارد على «الذخيرة في علم الكلام»، و«الشافي في الإمامة»، و«الملخص» و«تنـزيه الأنبياء» (انظر: الذريعة إلى الشريعة: ٤، ٤٢٥، ٤٨٠، ٤٨٥، ٥٠٦، ٥١٠، ٥٥١، ٥٦٦، ٥٦٩، ٥٩٩، ٦١٨، ٦٢٣، ٦٢٤)، ولكنه ـ كما سبق أن ذكرنا ـ لم يَفِ بما عقد النية عليه، وما ذلك إلاّ للتأثير القوي والهيمنة الكبيرة لعلم الكلام على مسائل علم أصول الفقه.

(٩٦) هناك مَنْ بحث المسائل التالية في هذا السياق بالتفصيل:
ـ الحُسْن والقُبْح العقلي.
ـ حُسْن العدل وقُبْح الظلم.
ـ الحرّية ونفي الولاية.
ـ الحرّية والاستفادة من النِّعَم والخيرات.
ـ حُسْن شكر المنعم.
إلى ذلك من المسائل التي تبحث في هامش العناوين المتقدّمة، من قبيل: قبح العقاب بلا بيان، وقبح التجرّي، وحكم العقل بوجوب الطاعة والامتثال. (انظر: سعيد ضيائي فر، جايگاه مباني كلامي در اجتهاد (مصدر فارسي): ٢٣).
(٩٧) انظر: الشيخ الطوسي، عُدَّة الأصول ١: ٢٥ ـ ٢٦؛ ٢: ٥٦٤ ـ ٥٦٨.
(٩٨) انظر: المصدر السابق ٢: ٤٤٧ ـ ٤٤٩.
(٩٩) انظر: المصدر السابق: ٤٤٥ ـ ٤٦٤.
(١٠٠) انظر: المصدر السابق ١: ٤٣ ـ ٤٥.
(١٠١) انظر: المصدر السابق ١: ٢٤٤ ـ ٢٥١.
(١٠٢) انظر: المصدر السابق ٢: ٥٠٤.
(١٠٣) انظر: المصدر السابق ٢: ٥٠٨.
(١٠٤) انظر: المصدر السابق ٢: ٥٦٦.
(١٠٥) انظر: المصدر السابق ١: ١٢ فما بعد.
(١٠٦) انظر: المحقّق الحلّي، معارج الأصول: ١٤١.
(١٠٧) انظر: المصدر السابق.
(١٠٨) انظر: نقد الارتباط بين علم الكلام وعلم الفقه في كتاب هداية المسترشدين ١: ١٠٤.
(١٠٩) انظر: المولى محمد صالح المازندراني، شرح معالم الدين: ٣٤.
(١١٠) انظر: المصدر السابق؛ إحصاء العلوم: ٨٧: «...إن الفقه يأخذ الآراء والأفعال التي صرّح بها واضع الملّة المسلمة ويجعلها أصولاً، فيستنبط منها الأشياء اللازمة عنها، والمتكلّم ينصر الأشياء التي يستعملها الفقيه أصولاً من غير أن يستنبط عنها أشياء أخرى».
(١١١) انظر: إحصاء العلوم: ٨٦؛ شرح معالم الدين: ٣٤: «...والخطاب التكليفي إما كتاب أو سنّة. فعلى الأوّل لا بُدَّ من معرفة وجود الصانع وصفاته الذاتية، كالعلم والقدرة والفعلية، لكونه منزلاً للكتاب ومرسلاً للرسول... وعلى الثاني لا بُدَّ من معرفة الرسول ومعرفة صدقه، المتوقّفة على معرفة المعجزة. والعلم المتكفّل بجميع ذلك هو الكلام».
(١١٢) انظر: أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم: ٨٧: «فإذا اتفق أن يكون لإنسانٍ ما قدرة على الأمرين جميعاً فهو فقيهٌ متكلّم، يكون نصرته لها بما هو متكلّم، واستنباطه عنها بما هو فقيه».
(١١٣) انظر: العلامة محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ٤. وانظر معاني أخرى للتفسير في: روش شناسي تفسير قرآن: ١٢ ـ ٢٥.

(١١٤) انظر: الطبرسي، مجمع البيان، المقدّمة: ٦٠.

(١١٥) في ما يتعلق بصوابية أو خطأ إطلاق مصطلح العلم على التفسير انظر: روش شناسي تفسير قرآن (مصدر فارسي): ١٢؛ ومقالة: تفسير (كلّيات)، في دانشنامه جهان إسلام (مصدر فارسي) ٧: ٦٢٠.

(١١٦) انظر: الطبرسي، مجمع البيان، المقدّمة: ٦٠، حيث نقل تعريف التفسير عن كلام الفخر الرازي، إذ يقول: «هو ما يُبحث فيه عن مراد الله تعالى من القرآن المجيد».

(١١٧) انظر: روش شناسي تفسير قرآن (مصدر فارسي): ١٢ ـ ١٣؛ مجمع البيان، المقدّمة: ٨٤.

(١١٨) انظر: الطوسي، التبيان ١: ٣؛ الطبرسي، مجمع البيان ١: ٨٣. انظر الوجوه الأخرى لافتقار التفسير إلى علم الكلام في: روش شناسي تفسير قرآن (مصدر فارسي): ٣٦٠ ـ ٣٦٢.

(١١٩) انظر: الشيخ جوادي الآملي، تفسير تسنيم (مصدر فارسي) ١: ٥٦ ـ ٥٧.

(١٢٠) الطريق الأول هو طريق الأولياء إذ يصلون إلى أحقّية القرآن الكريم من خلال المشاهدة الباطنية والعلم الحضوري، وبذلك يحصلون على القطع الشهودي (عين اليقين). انظر: جوادي الآملي، تسنيم ١: ١٠٩.

(١٢١) انظر: المصدر السابق: ١٠٩ ـ ١١٠.

(١٢٢) انظر: الشيخ جوادي الآملي، دين شناسي (مصدر فارسي): ٩٤ ـ ٩٦.

(١٢٣) انظر: ليجنهاوزن، مجلة نقد ونظر، العدد ٢: ٣٤.

(١٢٤) في ما يتعلق بالقضايا الناظرة إلى الواقع انظر: مجلة نقد ونظر، العدد ٢: ٣٣ ـ ٣٥، ٣٦. وفي ما يتعلق بالقضايا الوصفية انظر: مجلة قبسات، العدد ٢٧: ١٧٢.

(١٢٥) انظر: جوادي الآملي، دين شناسي: ٩١ ـ ٩٣.

(١٢٦) انظر: المصدر السابق: ٩٣.

(١٢٧) انظر: مجلة نقد ونظر، العدد ٢: ٣٥.

(١٢٨) على الرغم من النقاش الدائر منذ قرونٍ، بل ربما منذ آلاف السنين، بشأن الأثر الإيجابي أو السلبي الذي يتركه الدين على سلامة الإنسان، إلاّ أنه لم يُبذل حتّى ما قبل خمسين سنة جهد أساسي لدراسة هذا السؤال وتنظيمه بشكلٍ واقعي. انظر في هذا الشأن: آيا دين براي سلامتي شما سودمند است؟ تأثير الدين على صحة الإنسان جسداً وروحاً، تأليف: هارولد ج. كونيغ، ترجمته إلى الفارسية: بتول نجفي.

(١٢٩) انظر: مجلة نقد ونظر، العدد ٢: ٣٧.

(١٣٠) العلامة محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٩: ٢٩٥ ـ ٢٩٩. «...لأيّ شيء وقّت الله هذه الصلوات الخمس في خمس مواقيت على أمّتك؟ لأيّ شيء يتوضّأ هذه الجوارح الأربع؟ لماذا أمر الله بالاغتسال من الجنابة ولم يأمر به من البول؟ ولأيّ شيء فرض الله عزَّ وجلَّ الصوم على أمّتك بالنهار ثلاثين يوماً؟ و...».

(١٣١) انظر: علي رباني گلپايگاني، در آمدي بر علم كلام (مصدر فارسي): ١٠٢ ـ ١٠٧.

(١٣٢) تجنباً للوقوع في الخلط بين هؤلاء وأصحاب الحديث من الشيعة الإمامية أحجمنا عن استعمال

مصطلح أصحاب النزعة الظاهرية في ما يتعلق بالاتجاه الحديثي عند علماء الشيعة، واستعضنا عنه بمصطلح «أصحاب النصّ».

(١٣٣) انظر: سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد (مقدّمة الحكايات) ١٠: ٢٠؛ آل نوبخت: ٤٠؛ قلمروشناسي دين (مصدر فارسي): ٧٨.

(١٣٤) انظر: إحياء علوم الدين ١، كتاب قواعد العقائد.

(١٣٥) بحوث في الملل والنحل ١: ١٢٧ ـ ١٦١؛ عبد الرزاق اللاهيجي، گوهر مراد: ٤٧: «...لقد ابتلى أكثرهم بكفر التجسيم وضلال التشبيه، وما ذلك إلاّ بسبب إغلاقهم باب التأويل على أنفسهم، وحملهم آية ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ وأمثالها، وحديث الرؤية ونظائره، على ظاهره، فنشأ التجسيم من واحد، والتشبيه من الآخر».

(١٣٦) انظر: المصدر السابق: ٢٤٩ ـ ٢٥٠؛ هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية: ١٥٦ ـ ١٦٠؛ الأعمال الكاملة ٣: ٧٠؛ حنّا الفاخوري وخليل الجرّ، تاريخ فلسفه در جهان إسلامي، ترجمه إلى الفارسية: عبد المحمد آيتي: ١١٨ ـ ١٣٨.

(١٣٧) انظر: الأعمال الكاملة ٣: ٦٨؛ عبد الرحمن بدوي، تاريخ أنديشه هاي كلامي در إسلام، ترجمه إلى الفارسية: حسين صابري ١: ٦٩ ـ ٧٢.

(١٣٨) انظر: المصدر السابق: ٢٥٢؛ عواد بن عبد الله المعتق، المعتزلة وأصولهم الخمسة: ٥٢، ٢٨٧؛ بحوث في الملل والنحل ٢: ٧: «وهم الذين كانوا يتمسكون بالعقل أكثر من النقل، ويؤوّلون النقل إذا وجدوه مخالفاً لفكرتهم وعقليّتهم».

(١٣٩) للتعرُّف على هؤلاء انظر: المصدر السابق: ٢٥٤ ـ ٢٥٥؛ الشيخ جعفر السبحاني، المذاهب الإسلامية: ٩٨ ـ ١١١؛ الأعمال الكاملة ٣: ٨٤ ـ ٨٥.

(١٤٠) انظر: آراء المعتزلة الأصولية: ٥١ ـ ٥٢؛ مونتغمري واط، فلسفه وكلام إسلامي، ترجمه إلى الفارسية: أبو الفاضل عزّتي: ٨٣ ـ ٨٤. وانظر تفصيل الكلام بشأن شخصيات كلتا المدرستين في: عبد الرحمن بدوي، تاريخ أنديشه هاي كلامي در إسلام، ترجمه إلى الفارسية: حسين صابري ١: ٦٠.

(١٤١) انظر موارد اختلاف هاتين المدرستين في: د. حسين صابري، تاريخ فرق إسلامي (مصدر فارسي) ١: ١٦٥ ـ ١٦٧. كما عمد سديد الدين الحمصي الرازي إلى بيان المسائل التي اختلف فيها أتباع كلتا هاتين المدرستين بحسب مناسبة البحث في كتابه «المنقذ من التقليد»، فراجع.

(١٤٢) انظر: أحمد أمين، ظهر الإسلام ٤: ٢٧. في بعض الموارد يتّفق السيد المرتضى مع مدرسة البصرة كثيراً، وقد عمد سديد الدين الحمصي الرازي إلى بيان هذه الموارد.

(١٤٣) انظر: د. أحمد محمود صبحي، في علم الكلام ١: ٢٥٩.

(١٤٤) انظر: المصدر السابق: ٢٥٣؛ الشهرستاني، الملل والنحل ١: ٨٤؛ جوئل كرمز، إحياي فرهنگي در عهد آل بويه، ترجمه إلى الفارسية: محمد سعيد حنائي كاشاني: ١١٣.

(١٤٥) عواد بن عبد الله المعتق، المعتزلة وأصولهم الخمسة: ٧٨، مكتبة الرشيد، ط٤، الرياض، ١٤٢١هـ.

(١٤٦) انظر: د. حسين صابري، تاريخ فرق إسلامي (مصدر فارسي) ٢: ٨٠ ـ ٨١؛ الشهرستاني، الملل

والنحل ١: ١٤٣؛ جعفر السبحاني، المذاهب الإسلامية: ٢٤١. قال الشهرستاني(٥٤٨هـ): «وأكثرهم ـ في زماننا ـ مقلِّدون، لا يرجعون إلى رأي واجتهاد. أما في الأصول فيرَوْن رأي المعتزلة حذو القذّة بالقذّة، ويعظِّمون أئمّة الاعتزال أكثر من تعظيمهم أئمة أهل البيت. وأما في الفروع فهم على مذهب أبي حنيفة، إلاّ في مسائل قليلة يوافقون فيها الشافعي‏ﷺ والشيعة.

(١٤٧) انظر: عباس إقبال الآشتياني، خاندان نوبختي (مصدر فارسي): ٧٥؛ د. محمد جواد مشكور، تاريخ شيعة وفرقه هاي إسلامي (مصدر فارسي): ٥٩.

(١٤٨) انظر: العلامة الطباطبائي، الميزان ٥: ٢٧٩؛ عبد الرزاق اللاهيجي، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام ١: ٥٠.

(١٤٩) انظر: شيعه در حديث ديگران (مصدر فارسي)، تحت إشراف: د. مهدي المحقّق، مقالة: تشيع إمامية وعلم كلام معتزلي، ترجمها إلى الفارسية: أحمد آرام.

(١٥٠) العلامة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٥: ٢٧٩.

(١٥١) انظر: مايكل كوك (ولد في ١٩٤٦)، في كتابه: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي، ج١.

(١٥٢) انظر: أحمد أمين المصري، ضحى الإسلام ٣: ٦٨٣ ـ ٦٨٤؛ إبراهيم مدكور، في مقالته: المنطق الأرسطي عند المتكلّمين المسلمين، المنشورة في مجلة: تحقيقات إسلامي ١: ٤٣.

(١٥٣) إن لعلم الكلام ـ ولا سيَّما بين الشيعة ـ جذوراً في القرآن الكريم والسنّة الشريفة، وإن ظهوره كان معلولاً للعوامل والأسباب الداخلية متمثّلة بالقرآن الكريم والأحاديث المأثورة عن النبيّ الأكرم‏ﷺ والأئمة الأطهار‏ﷺ، رغم عدم إنكارنا لتأثير العوامل والأسباب الخارجية، من قبيل: الثقافات والأديان الأخرى وحركة الترجمة، في تطوير علم الكلام وتوسيع رقعته ومساحته.

(١٥٤) انظر: مجلة قبسات، العدد ٣٨، مقالة لنا تحت عنوان: كلام إسلامي، عوامل وزمينه هاي پيدايش.

(١٥٥) انظر: بحوث في الملل والنحل ٢: ٢٢ ـ ٢٣؛ علي رباني گلپايگاني، فرق ومذاهب كلامي (مصدر فارسي): ١٨١ ـ ١٨٥.

(١٥٦) انظر: علي رباني گلپايگاني، در آمدي بر علم كلام (مصدر فارسي): ٢٦٩.

(١٥٧) انظر: بحوث في الملل والنحل ٢: ٣٢ ـ ٣٣؛ العلامة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٥: ٢٧٨.

(١٥٨) انظر: علي رباني گلپايگاني، فرق ومذاهب كلامي (مصدر فارسي): ١٨٧.

(١٥٩) انظر: عبد الرزاق اللاهيجي، گوهر مراد: ٤٧؛ محمد عبدُه، رسالة التوحيد: ٧٣ ـ ٧٤.

(١٦٠) انظر: علي رباني گلپايگاني، فرق ومذاهب كلامي (مصدر فارسي): ١٨٧؛ السيد محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول: ٤١، مكتبة النجاح، ط٢، طهران، ١٣٩٥هـ.

(١٦١) انظر: المصدر السابق: ٢٠١ ـ ٢٠٧؛ الشيخ جعفر السبحاني، المذاهب الإسلامية: ٥٩؛ بحوث الملل والنحل ٢: ٣٠٩ ـ ٣٦٥.

(١٦٢) انظر: هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية: ١٦٧ ـ ١٧١؛ الأعمال الكاملة ٣: ٨٨ ـ ٩٠.

(١٦٣) محمد بن محمد بن محمود الماتُريدي السمرقندي(٣٣٣هـ)، مؤسِّس المذهب الماتُريدي، ولا يزال له بعض الأتباع في أفغانستان. لمزيدٍ من الاطلاع انظر: علي رباني گلپايگاني، فرق ومذاهب كلامي (مصدر فارسي): ٢٠٩ ـ ٢٤٤؛ م. م. شريف، تاريخ فلسفه در إسلام، ترجم إلى الفارسية بإشراف: نصر الله پور جوادي ١: ٣٦٧ ـ ٣٨٦.

(١٦٤) انظر: عبد الرزاق اللاهيجي، گوهر مراد: ٤٧. «حيث كان جمود الظاهرية مهيمناً على أكثر الطباع، وتمّ إدراج المسائل الظاهرية بجهودٍ من الأشعرية تحت الضوابط والقواعد النظرية، وحيث كانت هذه القواعد تصبّ في مصلحة خلفاء وأئمّة الجور فقد حَظيت بدعمهم، وبذلك بسط المذهب الأشعري سيطرته الكاملة بين أهل الإسلام...».

(١٦٥) انظر: الكلام المقارن: ٩٥.

(١٦٦) انظر: الإمام محمد عبدُه، رسالة التوحيد: ٧٨ ـ ٧٩، ١٢٩ ـ ١٣٠، دار ابن حزم، بيروت، ١٤٢١هـ.

(١٦٧) حيث سيكون لنا عودةٌ في هذا المقال إلى مختلف المباحث المرتبطة بالكلام الشيعي الإمامي، بما في ذلك: الجذور التاريخية، والمسار التاريخي، والتطوُّر، والمراحل، والمناهج والاتجاهات، سنكتفي هنا بمجرّد التعريف اللغوي والاصطلاحي لـ «الشيعة الإمامية».

(١٦٨) انظر: شيعه «الرسائل والمناظرات المتبادلة بين العلامة الطباطبائي وهنري كوربان» (مصدر فارسي): ٦٥ ـ ٦٦، مؤسسه پژوهشي حكمت وفلسفه إيران، طهران، ١٣٨٢هـ.ش.

(١٦٩) انظر: الشيخ المفيد، الأعمال الكاملة: ٤؛ أوائل المقالات: ٣٨.

فلسفة الفقه

قراءةٌ في الهويّة والبِنْية والتأثير

الشيخ أبو القاسم علي دوست(*)

ترجمة: وسيم حيدر

مقدّمة

لقد مضى أكثر من عقدٍ من الزمن على تداول مصطلح «فلسفة الفقه» في المحافل العلمية الحوزوية والجامعية في إيران على نحوٍ جادّ، وكُتبت المقالات، وأُلقيت الخطب، وقُدِّمت المقترحات، وعُقدت الاجتماعات، بشأن ماهية فلسفة الفقه، وتاريخها، ومسائلها، وفائدتها، وارتباطها بسائر العلوم الأخرى[1].

إن الحديث عن فلسفة الفقه ليس حديثاً عن علم مدوَّن ومستقلّ، له بداية ونهاية واضحة، وحقيقة معيّنة إلى جانب العلوم الأخرى، بل هو حديثٌ عن علم في طور التدوين والظهور. لقد أفضَتْ هذه الحقيقة إلى أن يختلف المتكفّلون بالبحث عن فلسفة الفقه فيما بينهم حول مواضع هامّة وأساسية، وبذلك عرّضوا مسار التحقيق إلى الكثير من المشاكل.

وفي ما يلي قائمة بعناوين الموارد التي وقع الاختلاف حولها:

- ما هي فلسفة الفقه؟
- ما هي مسائل فلسفة الفقه؟
- ما هي فائدة فلسفة الفقه؟
- ما هو الارتباط القائم بين فلسفة الفقه وسائر العلوم الأخرى، ومنها: أصول

(*) أحد العلماء والأساتذة البارزين في الحوزة العلميّة في قم، وعضو جماعة المدرِّسين. له مؤلَّفاتٌ عديدة.

الفقه؟

- ما هو معنى كلمة «الفلسفة» في مصطلح «فلسفة الفقه»؟

- هل هناك تنظيرٌ وتوصية في فلسفة الفقه، أم يتمّ الاقتصار فيها على التوصيف والبيان والتوضيح فقط، ويكون لنا في الحقيقة نظرٌ إلى الماضي والحاضر فقط، وإيكال التنظير وإبداء الآراء إلى علمٍ آخر؟

- ما هو موقع البحث في الأساليب والمناهج الفقهية للفقهاء، وتحليل مبادئهم وقواعد آرائهم وتنظيراتهم في فلسفة الفقه؟

أما المشكلة الأخرى في بعض الجهود والمساعي المبذولة (في غير الاختلافات المشار إليها آنفاً) فتكمن في الخوض الواسع في المسائل الذهنية العقيمة، وترك المباحث الضرورية. فعلى سبيل المثال: إن الحديث بشأن «تعريف وتحديد فلسفة الفقه» ومقارنة النظريات المطروحة في هذا الشأن، ونقضها وإبرامها ـ بالالتفات إلى أنه طبقاً لاحتمالٍ وجيه يعتبر عنوان «فلسفة الفقه» عنواناً آليّاً ومشيراً إلى مسائل هامّة تمسّ إليها الحاجة في نظام الاستنباط، ولا يتمّ بحثها في أيّ علم ـ لا يمكن أن يكون بحثاً عينياً نافعاً ومثمراً. وحتّى إذا لم نعتبر عنوان «فلسفة الفقه» عنواناً آليّاً ومشيراً إلى ما تقدّم بيانه(٢)، وقلنا بأصالته، ورأيناه ناظراً إلى المباحث التي تشرف على عموم الفقه من الخارج(٣)، مع ذلك لا يبدو الحديث الواسع عن تعريف وتحديد «فلسفة الفقه» ـ مثل الحديث الواسع عن تعريف سائر العلوم ـ مبرَّراً؛ لأن إبداء تعريف جامع ومانع لجميع العلوم ـ بل جميع الظواهر ـ أمرٌ في غاية التعقيد والإشكال، بل هو مستحيلٌ! وبطبيعة الحال علينا أن لا نتجاهل واقع أن نوع الجهود المبذولة قد حالفها النجاح من بعض الجهات، وذلك من قبيل: طرح مسائل في هذه الجهود التي لا تبحث عادةً في العلوم التمهيدية للاستنباط والفقه، في حين أن البحث الفنّي والعلمي بشأنها ضروريّ، وإن تجاهلها يضرّ بنظام الاستنباط.

أرى أن الجهة المذكورة تمثّل خطوة كبيرة في إطار خدمة الفقه وتكامل نظام الاستنباط، ومن هذه الناحية لا بُدَّ من تقدير الجهود المبذولة وأمثالها، والعمل على تشجيع المتصدّين في هذا المجال ودعمهم.

وعلى أيّ حال سنواصل البحث بشأن «فلسفة الفقه» عبر عدّة محاور:

١. ماهية فلسفة الفقه

ذكروا في بيان ماهية الفقه تعاريف، من قبيل:

أ. «إن فلسفة الفقه عبارةٌ عن المسائل التي تبحث في شمولية الفقه، وتجيب عن تلك المجموعة من المسائل الأساسية التي تواجه الفقه، وهي المسائل التي تدرس مسار عمل الفقه في حقلين: **أحدهما**: الفقه بأكمله؛ **والآخر**: عمل الفقيه»[٤].

ب ـ «إن فلسفة الفقه عبارة عن التفكير بشأن المباني والأهداف، ومصادر الأحكام، وتمهيد النظريات العامّة حول منهج التحقيق والتفسير»[٥].

ج ـ «إن فلسفة الفقه ـ بوصفها واحدة من الفلسفات المضافة والعلوم من الدرجة الثانية ـ تبحث عن المباني النظرية والتحليلية بشأن الفقه، وتعمل على تنقيح مبادئه التصورية والتصديقية والمنهجية. وبعبارةٍ أخرى: إن فلسفة الفقه أو معرفة علم الفقه علمٌ يقوم ـ بوصفه علماً ناظراً ـ بالنظر إلى الفقه، ويعمل على تحقيق موضوع علم الفقه ومحموله ومسائله ومبادئه ومقدّماته وغاياته والأساليب المعرفية للفقه، وارتباطه بسائر العلوم والظواهر الأخرى. وكذلك بعبارةٍ أدقّ: إن فلسفة الفقه علمٌ يبحث في المباني النظرية للفقه بوصفه مجموعةً من القضايا التي يكون موضوعها فعل المكلَّف، ومحمولها الأحكام التكليفية والوضعية»[٦].

د ـ «إن فلسفة الفقه علمٌ تقريري يبحث في ماهية ووجود ومبادئ وأطراف وغايات الفقه»[٧].

هـ ـ «إن فلسفة علم الفقه[٨] تجيب عن السؤال عن ماهيّة علم الفقه. وفي الحقيقة هي تعمل على علم الفقه؛ لتبين لنا طبيعة نسيج هذا العلم وماهيّته. وبعبارةٍ أخرى: إن تاريخ وفلسفة علم الفقه مرآةٌ عاكسة لحقيقة علم الفقه»[٩].

و ـ «إن فلسفة الفقه عبارةٌ عن مجموعة من الأفكار النظرية والتحليلية في باب علم الفقه، كما أن فلسفة مجموعة من الأفكار النظرية والتحليلية في حقل الرياضيات»[١٠].

نقد وتحليل هذه التعاريف

رغم أني ـ بسبب ما ذكرته في المقدّمة ـ لست هنا في وارد النقد والبحث التفصيلي لهذه التعاريف ـ ولا سيَّما إذا أخذنا بنظر الاعتبار بعض المؤلَّفات التي تكفّلت بهذا الأمر وبحثته بشكلٍ جامع نسبياً ـ، إلاّ أنني أرى نفسي مضطراً إلى التذكير ببعض الأمور؛ تمهيداً لنقد وتحليل هذه التعاريف؛ للوصول إلى بيان الرأي المختار.

١ـ إن رسم حقلين لفلسفة الفقه في التعريف الأول، وهما: «مجموع الفقه»؛ و«عمل الفقيه»، من الأمور الغامضة والمبهمة في هذا التعريف! فليس من الواضح ـ من خلال الفهم الخاص المتبلور لدى القائل بهذا التعريف عن الفقه، ويراه منفصلاً عن عمل الفقيه ـ كيف أدخل «المسائل الواردة في دراسة آليّة الفقه في حقل عمل الفقيه» ضمن فلسفة الفقه؟! ونحن في الأساس لا نرى مفهوماً واضحاً للعبارة القائلة: «المسائل التي تبحث مسار الفقه في حقلين: مجموع الفلسفة؛ وعمل الفقيه»!

٢ـ تمّ تفسير فلسفة الفقه في التعريف الثاني بـ «التفكير»، وفي التعريف السادس بأنها «مجموعة من التأمُّلات النظرية والتحليلية في باب علم الفقه»، في حين أنه من الواضح أن فلسفة الفقه بوصفها علماً هي غير التأمّل والتفكير، كما أن فلسفة الرياضيات وسائر الفلسفات المضافة ـ ما لم ينظر إليها بوصفها علماً ـ لا ينبغي تفسيرها بالتفكير والتأمُّل. والملفت أن التعريف الأول والتعريف الثاني لفلسفة الفقه كلاهما لقائلٍ واحد، من هنا يجب علينا أن نسأل هذا القائل: هل فلسفة الفقه من سنخ المسائل (التعريف الأول) أم من سنخ التفكير (التعريف الثاني)؟! وبالتالي عليه أن يحسم أمره، وأن يختار إمّا التعريف الأول؛ وإما التعريف الثاني.

٣ـ أما التعريف الثالث لفلسفة الفقه فعلى الرغم من تأكيده على إشراف فلسفة الفقه، واعتبارها من العلوم من الدرجة الثانية، وبذلك يكون هذا التعريف على الطريق الصحيح، إلاّ أن اعتباره فلسفة الفقه متكفّلة بالتحقيق في «موضوع الفقه ومحموله ومسائله ومبادئه ومقدّماته وغاياته وطرقه وأساليبه المعرفية» يضعه في عين الإشكال. فهل فلسفة الفقه تتكفّل بتحقيق مسائل الفقه؟! ليس هناك علمٌ يتكفل

بتحقيق مسائل علمٍ آخر؛ فإن التحقيق في مسائل كلّ علمٍ يُلقى على عاتق ذلك العلم حصراً.

والإشكال الآخر الذي يواجه هذا التعريف يكمن في تأكيده على تفسير «الفقه» بوصفه مجموعة من القضايا التي يكون موضوعها فعل المكلَّف، ومحمولها الأحكام التكليفية والوضعية[١١].

٤. إن تفسير فلسفة الفقه بأنها علمٌ تقريري يبحث في ماهية ووجود ومبادئ وطرق وغايات منظومة الفقه، على ما جاء في التعريف الرابع، إنما يقوم ـ من وجهة نظرنا ـ على أساس الرؤية الخاصّة التي يحملها هذا القائل تجاه الفلسفات المضافة، ومنها: فلسفة الفقه، حيث يفرغ هذا السنخ من العلوم من التنظير، ومع الاعتقاد بأن الفلسفة المضافة تستطيع أن تتكفَّل بالتنظير في علمها الخاص[١٢] لا يكون هناك وجهٌ لهذا الحصر (حصر العلم بكونه تقريرياً).

ثمّ إن تكفّل فلسفة الفقه بالبحث في وجود وطرق الفقه لا نرى له مفهوماً واضحاً بمعزل عن التحقيق في مورد ماهيته ومبادئه الواردة في هذا التفسير أيضاً!

٥. إن القول بتساوق فلسفة الفقه مع فلسفة علم الفقه، الذي ذهب إليه القائل بالتعريف الخامس، لا يخلو من الإشكال، ويمكن القول به على أساس احتمال في فلسفة الفقه على ما ستأتي الإشارة إليه في هذا المقال لاحقاً.

كما يكمن الإشكال الآخر على هذا التعريف (الخامس لفلسفة الفقه) في الغموض الذي تشتمل عليه التعابير الواردة فيه.

٦. لا شَكَّ في أن أكثر تعاريف فلسفة الفقه ضَعْفاً ـ من بين التعاريف المتقدّمة ـ هو التعريف الثاني والسادس؛ حيث ذهبا إلى تعريف فلسفة الفقه ـ بوصفها علماً ـ بأنها مجموعة من التأمُّلات والأفكار. فالقائل بالتعريف السادس يرى فلسفة الفقه جزءاً من علم الأصول[١٣]، في حين أن تفسير علم الأصول بالتأمُّل والتفكير لا هو صحيحٌ، ولا نجد قائلاً به! من هنا لم يكن ما ذهب إليه صاحب هذا التعريف من القول بأن فلسفة الفقه عبارةٌ عن «مجموعة من المباحث النظرية والتحليلية التي نحصل عليها من خلال دراسة الفقه معرفياً»[١٤] أمراً اعتباطياً.

التحقيق والرأي المختار

يتمّ بيان ماهية العلم وتعريفه عادة من خلال البحث في موضوعه أو محمولاته ومسائله أو الغرض والغاية من تأسيسه وتدوينه. فعلى سبيل المثال: يتمّ تعريف علم الأصول أحياناً من خلال موضوعه (وهي الأدلّة الأربعة: القرآن، والسنّة المعتبرة، والعقل، والإجماع، أو كل ما يصلح أن يكون مستنداً في استنباط الأحكام)، وبذلك يميِّزونه من سائر العلوم الأخرى، فيقال في تعريفه مثلاً: «علمٌ يبحث فيه عن العوارض الذاتية للأدلة الأربعة، مطلقاً أو بقيد الدليل[15]»[16].

وأحياناً يعرِّفونه من طريق بيان مسائله، وهذا بدوره يتمّ من خلال طريقين:

١ـ من طريق بيان المسائل الجزئية والمتعدّدة.

٢ـ من طريق بيان المسائل الكلّية والعامة.

ويمكن اعتبار تعريف أصول الفقه بأنه «علمٌ يبحث فيه عن القواعد التمهيدية لتحصيل الحجّة على الحكم الشرعي»[17] من هذا القبيل.

كما أن معرفة وتعريف ماهية أصول الفقه من طريق بيان غايته أو الفائدة المترتّبة عليه أسلوبٌ آخر ينتهجه علماء أصول الفقه لتعريف هذا العلم أيضاً.

ويمكن أن يكون تعريف هذا العلم بأنه «صناعة تستعمل في استنباط الأحكام، أو رفع الحيرة في مقام العمل»[18] من هذا القبيل.

إن الاستفادة من هذا الأسلوب تصلح ـ غالباً ـ في مورد العلوم التي بلغت مرحلة الظهور والاستقرار والتمكُّن. وهي العلوم التي يكون لدى المتخصّصين فيها صورة واضحة عن هويتها، رغم إمكان حدوث الاختلاف بينهم في بيان ماهيّتها. ويتّفقون إلى حدٍّ كبير على تعيين بدايتها ونهايتها.

أما الأسلوب والطريقة الأخرى التي يمكن توظيفها لفهم وتعريف علمٍ ما فهو العمل على تشريح ألفاظه، أو ألفاظ العنوان المشير له، مع مقارنته بسائر العلوم المشابهة له. وتستعمل هذه الطريقة ـ غالباً ـ في العلوم من الدرجة الثانية، والناظرة إلى علمٍ آخر. فعلى سبيل المثال: قام البعض بمقارنة «فلسفة الفقه» إلى بعض الفلسفات المضافة؛ لبيان ماهيتها[19].

كما أن تفسير لفظ أو ألفاظ مستعملة في عنوان علمٍ ما، والالتفات إلى المفهوم الخاصّ لتلك الألفاظ ـ بغضّ النظر عن مقارنتها بألفاظ العلوم الأخرى، كما كان هو الشأن بالنسبة إلى الأسلوب السابق ـ، طريقةٌ أخرى تنفع في تعريف علمٍ ما. وقد تمّ استعمال هذا الأسلوب في بيان الآثار التي تمّ عرضها حتّى الآن في تبيين «فلسفة الفقه» بكثرة.

والطريق الآخر الذي يستعمل في بيان العلوم في طور التكوين والإنتاج هو الاهتمام بالفراغ والخلأ الذي يمكن لتأسيس وتدوين العلم المنشود أن يتداركه. والذي يحصل بالنسبة للعلم في هذا الأسلوب ـ حتّى قبل اختيار عنوانٍ لها ـ هو تصوُّر موارد الفراغ والخلأ الموجود في هذه العلوم، والعمل على وضع هذه الأنواع من الفراغ ـ بسبب الارتباط الموجود فيما بينها ـ إلى جوار بعضها؛ لتشكيل مسائل العلوم التي هي على وشك التبلور والظهور. وحيث سيكون لهذه المسائل ـ غالباً، بل دائماً ـ محورٌ أو محاور محدّدة فإن ذلك المحور أو تلك المحاور ستكون «موضوعاً» لذلك العلم، وإن إيضاح تلك المسائل، ورفع النواقص، وملء الفراغات المنشودة، سيكون بمنزلة «الغاية» و«الثمرة» لذلك العلم، وهنا يتبلور عندنا علمٌ جديد!

إن اختلاف هذا الأسلوب عن الأسلوبين الثاني والثالث من الوضوح بحيث لا يحتاج إلى توضيح. وأما اختلافه عن الأسلوب الأوّل فيكمن في أن مفسِّر العلم في الأسلوب الأول يواجه علماً متحقّقاً، ويسعى في تفسيره إلى العثور على الموضوع أو الموضوعات، وبيان مسائله وتوضيحها وتوصيفها، كما يبحث عن الغايات والنتائج المترتّبة على ذلك العلم، في حين أن المحقّق في هذا الأسلوب يسعى إلى تدوين مسائل يؤدّي ترتيبها وتنسيقها وبحثها مجموعة إلى تحقّق غاية يسعى إليها. وبالتالي سيظهر عندنا علمٌ جديد له مسائله وموضوعه وغايته المحدّدة، كما هو الشأن بالنسبة إلى سائر العلوم المتحقّقة.

إن ما تقدّم يُثبت أن تصوير فلسفة الفقه قبل تعيين الأساليب والمناهج التي تقدّمت الإشارة إليها ليس صحيحاً! فعلى المتكفّل ببيان ماهية الفقه أن يعمل ـ قبل كلّ شيء ـ على بيان المنهج الذي يتّبعه في هذا البحث، وأن يلتزم بلوازمه، ويحكم

على أساسه. فعلى سبيل المثال: إن المحقّق الذي ينتهج الأسلوب الأخير في بيان ماهية فلسفة الفقه (وتعيين مسائلها)، ويضع الكثير من المسائل ـ التي يتوقّف الاجتهاد الجامع والتقني على حلّها، ولم يتمّ بحثها في أيّ علمٍ من العلوم ـ بوصفها من المسائل التي يمكن بحثها في فلسفة الفقه، ويضع لها تعريفاً متناسباً مع هذا المنهج[٢٠]، لا ينبغي الإشكال على ما يقوم به من خلال مقارنة فلسفة الفقه بسائر العلوم الناظرة والفلسفات المضافة.

وفي الحقيقة إن مثل هذا المحقّق يرى فلسفة الفقه عنواناً آليّاً ومشيراً إلى المسائل الضرورية والمرتبطة ببعضها، ولكنّها غير ظاهرة للعيان، ولم تحظَ بالاهتمام، ولذلك يجب بحثها خلف كواليس هذا العلم؛ كي يتمّ تدارك نواقصه في إطار تكامل الفقه والاجتهاد. في حين أن المحقّق في المنهج والأسلوب الثاني[٢١] عليه أن يلاحظ المسائل المطروحة في الفلسفات المضافة ضمن تشريح المفردات والكلمات المستعملة في العنوان، وأن يقدِّم في ذلك الإطار تعريفاً لفلسفة الفقه. ومن الواضح أن للأسلوب والمنهج الثالث اقتضاءً آخر مغايراً لاقتضاء المنهج الثاني والرابع، وليس من اللازم الالتفات في هذا المنهج إلى سائر العلوم الناظرة، بل لا بُدَّ من دراسة الألفاظ والمفردات المستعملة في عنوان العلم بدقّةٍ، وتقديم تعريف للعلم المنشود على أساسها، حيث نرى هذا الأمر في التعاريف التي تمّ تقديمها عن فلسفة الفقه ـ والتي انعكست في الوثائق المكتوبة التي أشرنا لها في ما تقدَّم ـ بكثرةٍ.

نواصل البحث من خلال بيان الضرورات الملحوظة في عرض تعريف «فلسفة الفقه» على أساس الأساليب والمناهج المتقدِّمة، باستثناء الأسلوب الأوّل المنسجم مع العلوم المدوّنة والمتحقّقة.

ماهية «فلسفة الفقه» على أساس المقارنة

في هذه الرؤية يتم تعريف «فلسفة الفقه» على أساس تفسير المفردات، ومن خلال التقيّد بمقارنة هذا العلم بسائر العلوم الناظرة، وعليه لا بُدَّ من تفسير كلمتَيْ «الفلسفة» و«الفقه»، والعمل على بيان ماهيّة هذه الفلسفة من خلال النظر إلى سائر

العلوم الناظرة ومن الدرجة الثانية.

بيان كلمة «الفلسفة»

إن المعنى الشائع والسائد الذي نفهمه من كلمة «الفلسفة»، دون إضافة أيّ شيء آخر، هو أنها تعني «العلم الذي يبحث عن حقيقة الوجود»[٢٢]. ولكنْ هل هذا المعنى (أي البحث عن الوجود) يجب أن يُلحَظ في الفلسفات المضافة أيضاً؟ في هذه الحالة يجدر بالعلوم التي تحمل عنوان الفلسفة المضافة أن تبحث عن وجود وحقيقة المضاف إليها ضرورة، وتعيين مسائله من خلال هذه الرؤية.

وبطبيعة الحال إن عموم الذين بحثوا في «فلسفة الفقه» في قطرنا، وقدَّموا لها تعريفاً، يصرُّون على القول بأن هذه الكلمة من المشترك اللفظي، وأن مفهومها عند الإضافة غير استعمالها عند عدم الإضافة[٢٣]. من هنا فإن هؤلاء لا يرَوْن لزاماً على فلسفة الفقه أن تبحث في خصوص حقيقة وماهية الفقه فقط، وقد طبَّقوا مقتضيات رؤيتهم في معرض بيان ماهية الفقه ومسائله.

إن الاعتقاد بوجود التفاوت والاختلاف المفهومي بين الفلسفة المطلقة والفلسفة المضافة قد دعا البعض ـ في ما يتعلّق بفلسفة الفقه وسائر الفلسفات المضافة ـ إلى القول بضرورة التقيّد بالأسس والقواعد الحاكمة على الموضوع (أي المضاف إليه في الفلسفات المضافة)[٢٤]، في حين لا وجود لمثل هذا التقيّد في الفلسفة المطلقة.

إن هذه الرؤية إلى معنى ومفهوم الفلسفة المضافة قد أدّى إلى قبول التوصية والتنظير والبحث عن الضرورات في الفلسفات المضافة (بالإضافة إلى الرؤية التاريخية والتوصيفيّة والحكاية عن الكينونات) أيضاً، مع أن مقتضى الفلسفة المطلقة وغير المضافة ليس كذلك، بعد أن كان المسموح فيها هو بيان الكينونات فقط.

تمعّن في العبارة التالية التي تؤكّد على ما تقدّم: «إن الفلسفات المضافة علومٌ تبحث في الأسس والقواعد النظرية والتحليلية للظواهر برؤية من الدرجة الثانية، ورؤية تاريخية، وتحدّد أنحاءها التي هي من نوع الوصف والتوصية، أعمّ من أن تكون تلك الظواهر من سنخ العلوم، من قبيل: فلسفة الفيزياء، وفلسفة العلوم الاجتماعية،

وفلسفة علم الأخلاق، وفلسفة الحقوق، أو أن لا تكون من سنخ العلوم، من قبيل: فلسفة اللغة، وفلسفة الفن.

والجدير بالاهتمام هو أنه لا ينبغي لنا أن نعتبر مصطلح الفلسفة في الفلسفات المضافة هو نفسه مصطلح الفلسفة في الفلسفة المطلقة، بمعنى الميتافيزيقا ومعرفة الوجود، والقول بوجود أحكام وخصائص واحدة بالنسبة إليهما؛ فإن الفلسفات المضافة تهتمّ ـ من موقعها بوصفها علوماً من الدرجة الثانية ـ بالتأمُّلات النظرية والعقلانية بشأن الظواهر العلمية أو غير العلمية. وعلى هذا الأساس يجب أن تتناغم الفلسفة المضافة مع القواعد الحاكمة على الموضوع والمضاف إليها، وتتقيّد بها، بمعنى أن فلسفة الفقه ـ خلافاً للفلسفة المطلقة والميتافيزيقية، التي تعمل على بيان أحكام وعوارض الموجود بما هو موجودٌ بشكلٍ حيادي، بعيداً عن الأحكام المسبقة ـ عليها أن تتقيَّد بالقواعد الحاكمة على القضايا الفقهية وأنشطة الفقهاء.

والشيء الآخر الذي يجب الالتفات إليه هو أن فلاسفة الفقه عليهم أن لا ينظروا إلى المضاف إليهم نظرةً تاريخية فقط، بل عليهم أن يدرسوا الحوادث الفقهية في المراحل السابقة بحيث تكون ناجعة ومفيدة في اكتشاف المعايير والملاكات الواقعية وأنحاء التوصية»[٢٥].

وبطبيعة الحال فإن ما تقدَّم ذكره ليس مورد اتفاق بين جميع الذين بحثوا في ماهيّة فلسفة الفقه. من هنا فقد أكَّد بعض المتكفِّلين بهذا البحث على وجود وحضور الخواص الثلاثة للفلسفة المطلقة، وهي: (معرفة الوجود؛ والحرّية وعدم اتخاذ أيّ موقفٍ مسبق؛ والتقيّد بالبحث والرؤية التاريخية البحتة من دون توصيةٍ أو تنظير) في الفلسفات المضافة. انظر إلى هذه العبارات القائلة:

ـ «إن المسألة إنما تكون مسألة فلسفية إذا كانت تروم الإجابة عن السؤال بشأن «الماهية». في حين أننا إذا تحدّثنا عن فلسفة الفقه يجب القول: إن فلسفة الفقه تروم الإجابة عن السؤال القائل: «ما هو علم الفقه؟»»[٢٦].

ـ «إن فلسفة الفقه تحمل معها صفة التحرُّر التي تتمتَّع بها الفلسفة. فكما تعمل الفلسفة على مناقشة ونقد المتبنيات والأحكام الثابتة في العلوم الأخرى، كذلك تعمل

فلسفة الفقه على مناقشة ونقد الأحكام والفرضيات الثابتة للفقه، بل وحتّى علم الأصول وعلم الرجال أيضاً»[٢٧].

ـ «لا يمكن في فلسفة علم الفقه إبداء الأحكام على شكل قواعد معيارية. فإذا قلنا في بيان الحدود القائمة بين الفقة والأعراف والتقاليد: هذه هي حدود الفقه، وهذه هي حدود العُرْف، وهنا يجب أن يتدخّل الفقه، وهنا يجب أن يتدخّل العُرْف، كان هذا منا إفتاءً. هذه قاعدة معيارية. والحديث على نحوٍ معياري ليس من الفلسفة في شيء، بل هو حديث معياري وحقوقي وفقهي. عليكم الالتفات إلى أنّكم إذا أردتم القيام بتحقيق منهجي يجب عليكم عدم الغفلة عن منهج العمل وأسلوبه»[٢٨].

يبدو أن الذين سعَوْا إلى بيان ماهية «فلسفة الفقه» ـ انطلاقاً من هذه الرؤية (معرفة معاني الكلمات المستعملة في عنوان «فلسفة الفقه» من خلال التقيّد بمقارنتها بسائر الفلسفات المضافة) ـ عليهم ـ في معرض تفسير كلمة «الفلسفة» في فلسفة الفقه، وفي حلّ الاختلافات الموجودة في ماهية فلسفة الفقه، التي تمّت الإشارة إليها في النص المشار إليه ـ أن يأخذوا بنظر الاعتبار تعاريف سائر الفلسفات المضافة المدوّنة والمتعيّنة. والعمل على حلّ الخلافات المتقدّمة، وأن يقدّموا لفلسفة الفقه تعريفاً مناسباً لماهية سائر الفلسفات المضافة الأخرى.

وبطبيعة الحال فإنّ هذه التوصية وهذا الإلزام إنّما يقوم على فرض إمكانية الوصول إلى قرارٍ معيّن بشأن الفلسفات المضافة المتبلورة والمتكوّنة، في حين أن الذي يتّضح لنا ـ من خلال دراسة الكتب والأبحاث المنجزة بشأن موضوعات من قبيل: فلسفة العلم، وفلسفة الحقوق، وفلسفة اللغة ـ أن الاختلافات التي تقدّم ذكرها موجودةٌ حتّى في فلسفة الفقه ـ أو على نحو أشدّ في سائر العلوم الناظرة والفلسفات المضافة ـ أيضاً.

بيان كلمة «الفقه»

لقد فسّر «الفقه» من قبل علماء اللغة بأنه «مطلق الفهم والعلم والإدراك»[٢٩]. هذا وقد قام بعض اللغويين بتضييق الدائرة المفهومية لهذه الكلمة، وتخصيصها بـ «العلم

الخاصّ بالدين»[٣٠]، أو «العلم الحاصل بالتفكير والتدبُّر»[٣١].

وربما أمكن اعتبار سبب عدم استعمال هذه الكلمة في حقّ الله تعالى شاهداً على التضييق الأخير لمفهومها؛ إذ لا معنى للتفكير والتأمُّل في الذات الإلهية المقدَّسة[٣٢].

لم يستعمل القرآن الكريم مفردة الفقه بصيغتها، ولكنّه أكثر من استعمال مشتقّاتها. وفي جميع هذه الاستعمالات أريد من هذه الكلمة المعنى اللغوي (الذي هو مطلق الفهم، أو الفهم المقرون بالتدبُّر والتأمُّل)[٣٣].

لقد شهدت هذه الكلمة تضييقاً معنوياً في حاضنتها الدينية عبر المراحل التاريخية، حيث خرجت في المرحلة الأولى من عمومها، وأخذت تُستعمل في معنى «العلم بالشريعة»[٣٤].

إن «الفقه» في هذا الاستعمال يرادف «العلم وفهم دين الإسلام»[٣٥]، و«الفقيه» يعني «الشخص العالم بمجموع الدين». وإن في التعبير بـ «الفقه الأكبر» تذكيراً بهذا الاستعمال.

وفي المرحلة اللاحقة واجهت هذه الكلمة تضييقاً آخر في الاستعمال، حيث أخذت تُستعمل في معنى «العلم بالحلال والحرام والأحكام العملية والاعتبارية لدين الإسلام». وإن التعبير بـ «الفروع الفقهية» في قبال «أصول العقائد» و«الفقه الأصغر» تذكيرٌ بهذا الاستعمال.

قال ابن فارس: «كلّ علم بشيء فهو فقهٌ... ثمّ اختصّ بذلك علم الشريعة، فقيل لكل عالم بالحلال والحرام: فقيهٌ»[٣٦].

إن لفظ «الفقه» في هذا الاستعمال وإنْ كان مقيَّداً من جهتين، إلاّ أنه حيث يشمل العلم بالحلال والحرام بشكلٍ مطلق ـ من طريق الاجتهاد أو التقليد ـ يكون عامّاً، ولا يختصّ بالعلم الحاصل من الاجتهاد فقط، ومن هنا سيكون إطلاق الفقيه على الذي يحفظ المسائل ـ رغم افتقاره لمَلَكة الاستنباط ـ صحيحاً[٣٧].

تطلق هذه الكلمة في المصطلح المعاصر على مجموع المسائل الكاشفة عن الحلال والحرام وسائر الاعتبارات الإلهيّة الأخرى[٣٨]، وهي المسائل التي يستنبطها الفقيه بالسعي والاجتهاد من المصادر والمستندات المعتبرة.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا يدور حول معرفة مفهوم «الفقه» في مصطلح «فلسفة الفقه». وقد قيل في هذا الشأن: «إن فلسفة الفقه مصطلحٌ مركّب من كلمتين هما: «الفلسفة»؛ و«الفقه». وإن كلمة «الفقه» من هاتين الكلمتين مفردةٌ تتمتَّع بالمعنى الاصطلاحي الواضح والفاقد للإبهام والغموض»[٣٩].

وهناك مَنْ طرح احتمالين بشأن هذه الكلمة، وقال: «إن «الفقه» عبارةٌ عن مجموعة من القضايا التي يكون موضوعها فعل المكلَّف، ومحمولها عبارة عن الأحكام بنحو الاقتضاء والتخيير، الذي هو التعريف العادي للفقه، أي إنه مجموعةٌ من القضايا، وعلى حدّ تعبير الغربيين (a body of preposition). وهذا يمثّل أسلوباً من النظر إلى العلم. في معرض الجواب عن السؤال القائل: (ما هي الرياضيات؟) نعمل على بيان مجموعة من القضايا، ونقول: (هذه هي الرياضيات). وكذلك في الجواب عن السؤال القائل: (ما هي الفلسفة؟) نطرح عدداً من القضايا، ونقول: (هذه هي الفلسفة). وهذا يمثّل نوعاً من الرؤية إلى العلم (a body of knowledge) أو (a body of preposition).

أما الطريقة الأخرى في النظر إلى العلم فهي أن نعمد إلى تسمية نشاط العلماء علماً، بمعنى القول: إن العلم هو مجموع نشاط العلماء، ولا يلزم من ذلك محذور الدَّوْر؛ لأننا في هذا إنما نشير إلى مجموع نشاط العلماء (البحوث التي يتداولونها، والحوارات التي يتمّ تبادلها فيما بينهم، والردود والإثباتات التي يقومون بها، والمناقشات والمناظرات التي يعقدونها)، ونطلق على مجموع ذلك تسمية العلم. فالعلم هو مجموع نشاط العلماء، وليس مجرَّد الـ (a body of preposition)؛ فإن العلم هنا يطرح على شكل نشاط (activity).

وهذا الكلام بعينه يرد في مورد الفقه أيضاً. فما هي الزاوية التي يتمّ فيها بحث «الفقه» في «فلسفة الفقه»؟ هل يبحث الفقه بوصفه مجموعة من القضايا، أم بوصفه نشاطاً جماعياً للفقهاء؟ هل هناك مجموعةٌ من القضايا نسعى وراء البحث عن فلسفتها، بمعنى أن هناك سلسلة من الأبحاث النظرية التي تدور حول هذه المجموعة من القضايا ـ مثل: فلسفة الرياضيات، بوصفها مجموعة من القضايا ـ أم أننا نسعى

وراء فلسفة نشاط الفقهاء للتعرُّف على الأمور المرتبطة بها أو الأشياء التي تؤثِّر فيها؟ وفي هذه الحالة يمكن للكثير من الأمور المعاشية أن تكون مؤثِّرة في هذا العلم بهذا المعنى الثاني، دون العلم بالمعنى الأوّل، بمعنى مجموع القضايا»[٤٠].

نرى أن مفهوم «الفقه» وإنْ كان واضح المفهوم وفاقداً للغموض عندما يكون مفرداً، إلاّ أنه يفقد هذا الوضوح عندما يُستعمل ضمن عبارة «فلسفة الفقه» المركَّبة! كما أن إطلاق «الفقه» على «نشاط الفقهاء الجماعي»، الوارد في كلام القائل الثاني، غير متداول بين العُرْف، ولا سيَّما إذا كان هذا القائل ـ كما يقتضيه كلامه ـ يريد تفسير «الفقه»، لا أن يراه مجرَّد مشير إلى ما يسعى إليه فيلسوف الفقه.

والذي يبدو مطابقاً للتحقيق هو أن كلمة «الفقه» في مصطلح «فلسفة الفقه» يمكن تفسيرها بواحدٍ من الوجوه التالية:

١ـ أن يتمّ تفسير كلمة «الفقه» بمعنى الشريعة، أي المجعولات والاعتبارات الإلهية[٤١] (الأحكام). ومن الواضح أن «الفقه» في هذا التفسير ليس من سنخ العلم بمعنى الإدراك والفهم، وإنْ كان من سنخ العلوم بمعنى مجموع المسائل والقضايا.

٢ـ أن يُفسّر «الفقه» بوصفه مجموعة من القضايا التي هي حصيلة جهود المجتهد، والتي يتمّ البحث عنها بدافع الكشف عن الشريعة والأحكام. فعلى سبيل المثال: إن الوجه في تسمية رسائل المراجع، أو كتاب جواهر الكلام، و كتاب مسالك الأفهام، نصوصاً فقهية، يعود إلى اشتمالها على مجموعة من القضايا التي توصَّل إليها المجتهد والمؤلِّف من خلال سعيه واجتهاده. كما أن «الفقه» في هذا التفسير لا يُطْرَح بوصفه علماً بمعنى الفهم والإدراك، وإنْ وقع متعلّقاً للعلم، ويكون هناك استعمال لـ «علم الفقه» أو «العلم بالفقه».

٣ـ أن يُفسّر «الفقه» بوصفه عملية استنباط واجتهاد يقوم بها الفقيه، حيث يستخرج الأحكام من المصادر المعتبرة عنده[٤٢]. ويمكن تفسير كلمة «الفقه» في «أصول الفقه» بهذا الوجه؛ لأن أصول الفقه عبارةٌ عن القواعد والأصول التي تمّ وضعها لتنظيم عملية الاستنباط. كما أنه عندما يُقال مثلاً: «فقه الإمامية»، أو «فقه هذا الفقيه»، يُراد من كلمة «الفقه» ـ في الغالب ـ هذا المعنى والمفهوم.

بعد هذا الإيضاح يطرح هذا السؤال الجوهري نفسه: ما معنى الفقه في مصطلح «فلسفة الفقه»؟ وطبقاً لأيّ وجهٍ يجب تعريفه؟

إن موضوع فلسفة الفقه طبقاً للتعريف الأوّل لـ «الفقه» عبارةٌ عن: الشريعة والأحكام الإلهية التي تمثّل جانباً من حقيقة الدين النازل على النبيّ الأكرمﷺ، وإن فلسفة الفقه هي العلم الناظر إلى الشريعة. ومن الطبيعي أن تكون القضايا التي تؤخذ بنظر الاعتبار بوصفها من مسائل فلسفة الفقه ـ بوصفها علماً ـ يجب أن تكون بأجمعها مرتبطة بالشريعة. وفي هذه الحالة تكون فلسفة الفقه جزءاً من فلسفة الدين؛ لأن علاقة الشريعة ـ بمعنى الأحكام والتعاليم الإلهية ـ بالدين هي علاقة الأخصّ بالأعمّ.

وطبقاً للتعريف الثاني للفقه يكون موضوع فلسفة الفقه عبارةً عن: «استنباطات الفقهاء ونظرياتهم الفقهية»، وفلسفة الفقه تتكفّل بالمسائل المرتبطة بهذه المجموعة من الاستنباطات والنظريات.

وفي التعريف الثالث للفقه يختلف الأمر إلى حدٍّ كبير، حتّى عن الوضع الحاكم على التعريف الثاني، ففي هذا التعريف يكون موضوع فلسفة الفقه هو الاجتهاد وعمليات الاستنباط.

وبطبيعة الحال فإن الاختلافات التي سبق ذكرها[٤٣] تتجلّى في جميع هذه التعاريف، حيث يعمد كلّ محقّقٍ إلى تعريف فلسفة الفقه طبقاً لما يختاره من المناهج الفكرية، ويعمل على تنسيق مسائله وبحوثه.

كما علينا أن لا ننسى أنّنا على أساس أسلوب التحقيق في الألفاظ والكلمات المذكورة في عنوان فلسفة الفقه ومقارنتها بالعلوم الناظرة والفلسفات المضافة ـ كما هو مفروضنا الراهن ـ، كما يجب أن نكون بصدد تعريف فلسفة الفقه وتقديم صيغة وبِنْية لها. يجب أن نسير في هذا الإطار، وأن نأخذ التقيُّد الحاصل من ذلك التحقيق وتلك المقارنة في هذا الشأن بنظر الاعتبار.

بيان ماهية «فلسفة الفقه» على أساس التأمّل في كلمات عنوان هذا العلم

إن تفسير فلسفة الفقه على أساس هذا المنهج، يشبه الأسلوب المتقدِّم، وإن

المسائل التي تمّ طرحها في تعريف هذا العلم على أساس النهج السابق تجري في هذا المنهج أيضاً.

إنما الاختلاف في التقيّد الذي يفرضه المحقّق في الأسلوب السابق على التعريف، وبيان ماهية فلسفة الفقه، وتقديم مسائله، في حين أنه لا يكون متقيّداً بذلك طبقاً للأسلوب مورد البحث (المقارنة مع سائر العلوم الناظرة والفلسفات المضافة).

بيان ماهية «فلسفة الفقه» على أساس الأسلوب الرابع (أسلوب العنوان المشير)ـــ

كما سبق فإن تفسير (وتقديم المسائل لـ) فلسفة الفقه طبقاً لهذه الرؤية يشتمل على اختلاف جوهري مع الآراء والمواقف السابقة. إن هذه الرؤية ترى فلسفة الفقه عنواناً لمجموعة من المسائل التي لا بُدَّ من الاهتمام بها في نظام الاستنباط، وفهم الشريعة، وبناء الفقه الكاشف، والقريب من الواقع في حدود الإمكان، إلاّ أنه لم يتمّ بحثها في أيّ علمٍ بالشكل المناسب، وعليه لا بُدَّ من البحث لها عن «موضع» و«موطن» خاصّ، وبحثها في إطار مسائل مستقلّة، لا في مسائل هامشية واستطراديّة. إن الموضوع الذي يطمح إليه فيلسوف الفقه في هذا الأسلوب هو الشريعة تارةً؛ والفقه (بمعنى مجموعة من القضايا الكاشفة) تارةً أخرى؛ وآلية الاستنباط ثالثةً. وتعتبر فلسفة الفقه علماً ناظراً إلى هذه الظواهر، ولا تقيّد نفسها بمقتضى الألفاظ المستعملة في العنوان، أو بمقتضى مقارنتها بسائر الفلسفات المضافة الأخرى، ولا يستوحش فيلسوف الفقه من التنظير بعيداً عن المسائل والأبحاث التاريخية والتوصيفية والوجودية، وبشكلٍ عامّ فإن دافعه في اختيار المسائل والأبحاث هو تعويض النواقص، وليس تأسيس علمٍ مقيّد حتماً بمقتضيات العنوان، وقياسه إلى الأقران.

ولمزيدٍ من التوضيح نقول: إن الاجتهاد والاستنباط الجامع والفني ـ بحيث يمكنه أن يستخرج الأحكام الإلهيّة من مصادرها المعتبرة بأقلّ نسبةٍ في الخطأ، والإجابة عن الحوادث الواقعة ـ يتوقّف على مقدّمات. وإن معرفة الفقيه بالعلوم الأدبية، ومنها: الصرف والنحو واللغة، وفهم القرآن والأحاديث وفتاوى الفقهاء، وأحوال

الرجال، والاطّلاع ـ إلى حدٍّ ما ـ على التاريخ والكلام وبعض العلوم الأخرى، ومعرفة العُرْف، وكيفية التفاهم والحوار والتخصُّص، وامتلاك الحدّ الكافي من أصول الفقه، من المقدّمات الضرورية للاجتهاد.

غير أن الحقيقة هي أن الفقيه، حتّى بعد أن يطوي جميع هذه المقدّمات، يبقى يعاني من مشكلةٍ من ناحية الاجتهاد الجامع والفنّي، حيث يواجه على المستوى العملي عشرات المسائل التي لم يتمّ بحثها في العلوم المتقدِّمة بشكلٍ جادّ ومنظم ومتناسق، وكأنّ هناك في البَيْن «حلقة مفقودة». ويمكن أن نذكر في هذا السياق ـ على سبيل المثال ـ الأمور التالية:

١ـ دائرة الشريعة ومساحتها.

٢ـ موقع مقاصد الشارع العامّة، وعلل الشرائع في الاستنباط.

٣ـ دور الأئمّة المعصومين عليهم السلام في بيان الأحكام[٤٤].

٤ـ شأن النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمّة الأطهار عليهم السلام في القول والفعل والتقرير.

٥ـ ضوابط اكتشاف وفصل الأدلة المبيِّنة للشريعة وتمييزها من غيرها.

٦ـ المعيار في القضايا الحقيقية والخارجية، وتمييزها من بعضها.

٧ـ حدود تأثُّر النصوص الصادرة عن الشارع والمفسِّرين للشريعة بالعُرْف ومعايير عصر ومكان الصدور.

٨ـ تبعيّة أو عدم تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الواقعية.

٩ـ إمكان أو عدم إمكان فهم هذه المصالح والمفاسد من قبل العقل.

١٠ـ حدود تدخُّل الفقهاء في تشخيص مصاديق وموضوعات الأحكام.

١١ـ فصل الثابت عن المتغيِّر.

١٢ـ حدود حضور المصلحة في الفقه، ومعايير الكشف عنها.

١٣ـ دراسة الأحكام بشكلٍ منظّم.

١٤ـ إيضاح العناوين الرئيسة في آلية الاستنباط، من قبيل: العقل، والعُرْف، والمصلحة، والشمّ الفقهي، وتنقيح المناط، والذوق الفقهي، وما إلى ذلك.

١٥ـ إيضاح بناء العقلاء، واعتباره أو عدم اعتباره.

١٦. اعتبار القياس أو عدم اعتباره.

١٧. صحّة أو عدم صحّة اصطياد القواعد الفقهية من النصوص الواردة في الموارد الجزئية.

١٨. تأثير الزمان والمكان في الاستنباط، وإيضاح حدود هذا التأثير[٤٥]، وما إلى ذلك.

كان هذا غَيْضاً من فيضٍ من المسائل التي لا يستطيع الفقيه تجاهلها في استنباطه، ومع ذلك لم يتمّ بحثها في أيّ واحدٍ من العلوم المتقدّمة، لا على نحو جادّ ولا على نحو غير جادّ!

وعلى الرغم من وجود الترابط بين جميع هذه المسائل (فهي مرتبطة بالشريعة والقضايا الفقهية والاجتهاد، ولذلك فإن الاهتمام بها يترك تأثيراً ملحوظاً في تكامل الاجتهاد، وتطابق الفقه مع الشريعة)، إلاّ أنه لم يتمّ الجمع بينها أبداً، وتمّ الاكتفاء أحياناً بالإشارة إليها إشارةً عابرة وغير كافية في علم الأصول أو الكلام أو في بداية أو نهاية النصوص الفقهية!

ومن هنا يتعيَّن على المعاصرين واللاحقين أن يتعرَّفوا إلى هذا السنخ من المسائل، وأن يعملوا على بحثها ودراستها، على غرار دراسة المسائل والبحوث الجوهرية والأساسية في أصول الفقه. لا شَكَّ في أن أهمية هذه المسائل إذا لم تكن أكثر من المسائل المتعارفة في أصول الفقه، فإنّها ليست بأقلّ منها قطعاً!

وعلى هذا الأساس فإن الرأي مورد البحث يقوم على الاعتقاد بوجوب تخصيص فلسفة الفقه بهذا النوع من المباحث والمسائل، وتقديم تعريف متناسب مع هذه المسائل والغرض من فلسفة الفقه.

الأمر الآخر الذي يجب العمل عليه من وجهة نظري ـ والذي يشكّل جزءاً من فلسفة الفقه ـ هو التأمُّل ودراسة وتحليل المشارب والمناهج الفقهية للمذاهب والجماعات، وحتّى الأشخاص الذين تربَّعوا على قمّة الفقه والفقاهة. إن هذا النهج وإنْ كان يعني تتبُّعاً ودراسة تاريخية للأساليب الفقهية للمتقدِّمين (فلسفة مناهج الفقهاء)، ولكنْ حيث إن الفقاهة المنضبطة والفنيّة تقوم على ركيزتي تتبُّع الآراء والأفكار

والتحقيق، وإن مقتضى تتبُّع آراء الفقهاء في الكثير من الموارد يتوقّف على فهم مناهجهم الفقهية، تبدو الدراسة المذكورة هامّةً وضرورية. وتوهُّم أن هذه الحركة مجرّد حركة تاريخية لا تأثير لها في الاجتهاد[٤٦] لا يمكن قبوله!

وفي نهاية هذا المقال سوف نشرح مختارنا بشأن ماهيّة فلسفة الفقه.

٢ـ مسائل فلسفة الفقه وهيكلتها[٤٧]

لقد كان للاختلاف وعدم الثبات في تصوّر وبيان ماهية فلسفة الفقه تأثير في تصوير ورسم مسائلها. وهذا التأثير طبيعي؛ لأن المحقق الذي يعرّف فلسفة الفقه في إطار البحث في ألفاظ عنوان (فلسفة الفقه)، أو الذي يضيف إلى ذلك مقارنة هذا العلم بسائر العلوم الناظرة، أو المحقق الآخر الذي يكون له نظرةٌ من خلف كواليس فلسفة الفقه إلى المباحث الضرورية المتروكة والمؤثرة في الفقه والاستنباط، لا يمكنهما الاتفاق على المسائل التي يقدّمانها لفلسفة الفقه، ولو حدث أن اتفقا فإن اتفاقهما هذا سوف يُنبئ عن وجود خلل في تقديم المسائل على أساس المبنى المتّخذ من قبلهما في ماهية فلسفة الفقه. كما أن مقتضى تكفّل فلسفة الفقه بالتنظير للمباحث والمسائل لهذا العلم هو غير إنكار هذا الاقتضاء.

وعلى أيّ حال فقد اختلفت الأقوال في بيان مسائل فلسفة الفقه. وإن هذا الاختلاف ـ في الغالب ـ يكمن في بيان عدد المسائل أو تشخيص ما هو المهمّ أو الأهمّ منها، وإذا جاء ذكر بعض المسائل في بيانٍ ولم يَرِدْ في بيانٍ آخر لا يمكن اعتبار ذلك دليلاً على إثباتها من قبل البعض وإنكارها من قبل البعض الآخر، وكأن كلّ محقق إنما كان نظره موجّهاً إلى بعض المسائل، دون أن يكون بصدد إنكار المسائل الأخرى التي ذكرها المحقّق الآخر.

ومن الجدير بالذكر أننا من خلال التتبّع في الوثائق المكتوبة في ما يتعلّق ببيان ماهية ومسائل فلسفة الفقه وجدنا الآراء متأثّرة بالاختلافات المتقدّمة، إلاّ أنه لم يحدث التفكيك والفصل الضروري الذي أشرنا إليه آنفاً، ولذلك نرى خلطاً خاطئاً في بيان مسائل فلسفة الفقه.

وفي ما يتعلق ببيان مسائل فلسفة الفقه تمّ طرح المقترحات التالية:

١ـ تعريف الفقه، وبيان موضوع الفقه، ومنهج الاستدلال الفقهي، عصمة المعصومين، والفصل بين أقوال وأفعال وتقارير الإمام، والفصل بين أغراض وغايات الأحكام الفقهية، وإشراف القرآن والروايات على المجتمع العربي في تلك الفترة، وضمان الفقه لما يسعد الإنسان، وتجنيبه ما يؤدّي به إلى البؤس والهوان، وتحديد المفاهيم الفقهية على المستوى الكمّي، وفهم الدين للحرّية والتعقّل، ومقارنة ميثولوجيا التحقيق التاريخي المعاصر والفقهي(٤٨).

٢ـ البحث في أهداف وغايات الفقه أو مقاصد الشريعة، ومساحة الفقه، وموقع الفقه بين العلوم الدينية، وعلاقة الفقه بسائر العلوم الأخرى، وارتباط الفقه بالزمان، وميثولوجيا التحقيق في النصوص والأسانيد، ومناهج تفسير النصوص، وأسلوب التحقيق الفقهي، ومصادر الفقه، ومعرفة الاجتهاد(٤٩).

٣ـ هناك مَنْ تصوَّر «فلسفة الفقه» و«فلسفة علم الفقه» شيئاً واحداً، فعمد لذلك إلى تقريب مسائلها من مبحث «الرؤوس الثمانية»(٥٠)، قائلاً: «لو ظهر علمٌ وكان علم الفقه ـ الذي هو في حدّ ذاته حقلٌ من الحقول العلمية ـ موضوعاً له، فسوف نحصل على علمٍ من الدرجة الثانية، يمكن التعبير عنه بـ «فلسفة علم الفقه»، أو اختصاره بـ «فلسفة الفقه». إن هذا العلم الجديد ـ أي فلسفة الفقه، كما تقدّم أن ذكرنا ـ يبحث في علم الفقه، وكلّ ما يُقال في حقل علم الفقه يعود إلى هذا الحقل المعرفي. فعلى سبيل المثال: إن ما كان القدماء يُعبِّرون عنه بـ «الرؤوس الثمانية» بالنسبة إلى علم من العلوم إذا وقع مورداً للبحث والتحقيق في خصوص علم الفقه فإنه يتعلق بالحقل المعرفي لفلسفة الفقه، بمعنى أن تعريف علم الفقه، وموضوع هذا العلم، والغاية منه، وفائدته، ومرتبته وموقعه بين سائر العلوم الأخرى، ومبدعه ومؤسّسه، وفهرسة مباحثه ومسائله وأنحائه التعليمية، تعود بأجمعها إلى حقل فلسفة الفقه»(٥١).

٤ـ إن تقسيم مسائل فلسفة الفقه إلى «مسائل متعلقة بالقضايا والموضوعات، وتصديقات القضايا الفقهية»(٥٢)، وتقسيمها إلى «مسائل متعلّقة بالموضوع والمحمول ومساحة الفقه»(٥٣)، وطرح المسائل المرتبطة بواحد من هذه العناوين، يُعَدّ من المقترحات

الأخرى المطروحة في بيان مسائل فلسفة الفقه.

٥. إن البحث في مفهوم خاتمية رسول اللهﷺ، وملازمتها أو عدم ملازمتها لدوام واستمرار الشريعة، وسراية أو عدم سراية الشريعة إلى جميع المسائل والفروع الشرعية، والفصل بين الأحكام الثابتة والمتغيِّرة، وبيان ضابطة لهذا الفصل والتفكيك، ودراسة مناصب وشؤون رسول اللهﷺ، وبيان علاقة الفقه بالأخلاق والكثير من مباحث مسألة التقليد (التي يُستدلّ لها عقلياً، وتوجب على المكلَّف تقليد مرجعٍ من المراجع وأخذ الأحكام عنه)، قد تمّ اقتراحها في بعض الكلمات بوصفها من مسائل فلسفة الفقه[٥٤].

دراسةٌ وتحقيق

لا شَكَّ في توقّف تعيين مباحث ومسائل كلّ علم أصيل وغير آلي[٥٥] على التصوّر الدقيق للماهية والموضوع والغرض من ذلك العلم. وإذا لم يتمّ التعاطي مع فلسفة الفقه طبقاً للمنهج الرابع (اعتباره عنواناً مشيراً وآليّاً) يجب إيضاح الوجوه المتقدّمة فيه قبل تحديد مسائله، وإلاّ لما أمكن التوصُّل إلى وجهٍ واحد، أو الاقتراب منه!

في المقترحات السابقة وإنْ أمكن اعتبار محاور بوصفها من محاور الاتفاق، إلاّ أن موارد الاختلاف أكثر بكثيرٍ من محاور الاتفاق. ففي المقترح الثالث ـ على سبيل المثال، والصادر للغرابة من ذات الشخص الذي تقدّم بالمقترح الأوّل ـ تمّ اعتبار «فلسفة الفقه» بوصفها علماً معبّراً ومقرّراً للمحاور من الفقه، ويقترح له بعض المسائل، في حين أنه بالنسبة إلى المقترحات الأخرى تحتل التوصية والتنظير مكانة ومنزلة خاصّة في فلسفة الفقه، ويتمّ طرح مسائلها على أساس هذه الرؤية أيضاً.

وعلى الرغم من ذلك كلّه فإن الذي يمكن اعتباره بوصفه من المسائل المتّفق عليها من قبل الجميع في فلسفة الفقه مسائل ترتبط بأصل وجود الفقه، من قبيل: بيان ماهية الفقه، وتحديد موضوعه، وغايته ومسائله، ومنهجه التوصيفي، وكلّ ما يخرج عن هذه الأمور يجب إيكاله إلى إيضاحه من قبل المتكفّلين بالبحث عن فلسفة الفقه

والمحاور المشتركة في ما تقدَّم، وإلاّ سار كلّ محقّق إلى رسم مسائل لفلسفة الفقه طبقاً لمبناه، ولربما تقدّم البعض منهم بمقترحاتٍ دون أن يختار لنفسه مبنىً بعينه!

في ما يتعلّق بهيكلة فلسفة الفقه لم نعثر على بيانٍ أو كتاب غير ما نقلناه في توضيح مسائل فلسفة الفقه، وعليه سنعرض عن طرح بحث مستقلّ في هذا الشأن، ونترك بيان النظرية المنشودة لنا لمناسبة أخرى.

٣ـ موضوع فلسفة الفقه

إن «الموضوع» في كلّ علمٍ يمثل المحور المشترك لمسائل ذلك العلم، بحيث تبحث تلك المسائل في العوارض المطلقة، أو العوارض الذاتية[٥٦] لذلك الموضوع والمحور. ويمكن لموضوع العلم أن يكون واحداً أو متعدّداً.

وإن فلسفة الفقه أيّاً كان منهجها وأسلوبها ـ من بين المناهج والأساليب التي تقدّم ذكرها ـ تشتمل على موضوعٍ أو عدد من الموضوعات. ويبدو أنه كيفما فسّرنا فلسفة الفقه أمكن اعتبار موضوعها هو «الفقه»، بمعنى مجموعة من القضايا ـ التي يتمّ استنباطها واستخراجها من قبل الفقيه من مصادرها ـ و«عمليات الاستنباط والاجتهاد». وإذا اعتبرنا فلسفة الفقه بوصفها عنواناً مشيراً إلى المسائل المختلفة التي يجب طرحها في نظام الاستنباط فإن «الشريعة» ـ بما هي مجموعة من الاعتبارات والموضوعات الإلهية ـ ستكون من موضوعات فلسفة الفقه أيضاً؛ لأن جزءاً من المسائل مورد البحث في فلسفة الفقه ـ من هذه الزاوية ـ يدور حول محور «الشريعة».

ومضافاً إلى ذلك فإن «الاجتهاد المضاف إلى المذاهب والجماعات والأفراد» يمثّل محوراً آخر يشكّل موضوعاً لعدد من مسائل فلسفة الفقه أيضاً، ومن هنا تكون «المشارب والمناهج الفقهية» من موضوعات فلسفة الفقه أيضاً. وعلى هذا الأساس فإن «الشريعة والفقه وعمليات الاستنباط والمناهج الفقهية» تشكّل موضوعاً لفلسفة الفقه.

٤ـ الغرض من فلسفة الفقه وفائدتها[٥٧]

يجب القول في هذا الشأن:

١. «إن فلسفة علم الفقه[٥٨] تعمل في الخطوة الأولى على إيضاح ماهية الفقه، وهل هو علمٌ؟ وهل هو معقولٌ أم لا؟ وهل يمكن عدّه جزءاً من العلوم أم لا؟ وفي الحقيقة فإنه يبحث في إثبات معقولية علم الفقه، وإن الحديث عن التفقُّه هو نوع من التكلُّم المعقول. والمسألة الثانية التي يتمّ إيضاحها لعالم الفقه هو تحديد ما الذي عليه فعله؟ الأمر الثالث أنه يوضّح لعالم الفقه والآخرين ما هي الأمور التي يقوم عليها علم الفقه، والتي تكون خارجةً عنه؟ وربما كانت هذه أهمّ فائدة تترتّب على فلسفة علم الفقه... إن فلسفة الفقه هي التي توضّح لنا ما هو الأسلوب الذي يتَّبعه الفقيه الفلاني في عملية الاستنباط... يمكن للاهتمام بفلسفة علم الفقه ـ التي تنبِّهنا إلى نسيج علم الفقه، وترشدنا إلى علم فقهٍ أكثر غناءً وعقلانية ـ أن تربّي وتنتج فقهاء يتمتَّعون بمنهج استنباطي أفضل...»[٥٩].

٢. «لا دَوْر لمسائل فلسفة علم الفقه في ذات علم الفقه، إلاّ أنّها تؤثّر في مبادئه. فعلى سبيل المثال: عندما نبحث في فلسفة علم الفقه، ويتّضح لنا كيف يكون للقواعد والمباني الكلامية والعقائدية دخلٌ فيها، فإن الدَّوْر هنا هو أن الفقيه عندما يتصدّى للإفتاء يتّجه إلى تلك المباني والقواعد، فيعمل على تنقيحها، وإن تنقيح المباني أثرٌ من آثار مسائل فلسفة علم الفقه...»[٦٠].

٣. «إن المسار الطبيعي لتدوين العلوم الإسلامية أفرز علم الأصول. ويمكن حالياً إلى جوار هذا العلم تأسيس علمٍ آخر باسم «فلسفة الفقه» أيضاً، ويتمّ البحث فيه عن مسائل لم تُبْحَث في أصول الفقه»[٦١].

٤. «إن تحقيقات فلسفة الفقه ومسائلها تترك على الفقه والمسائل الفقهية ونشاط الفقهاء تأثيراً كبيراً، فإنها تؤثّر ـ على سبيل المثال ـ في اعتبار الفقه في الحدّ الأقصى أو في الحدّ الأدنى، أو في تقديم نظرية حول ماهية الحكم، والفقه الحكومي، وكذلك في مسألة اجتماع الأمر والنهي أيضاً، كما أن فلسفة الفقه تمنح الفقيه نظرة ناقدة، وتساعده على اكتشاف النواقص ونقاط الضعف، والعمل على إيجاد الحلول لها. كما تتكفّل بإيضاح المبادئ التصورية لعلم الفقه، وإثبات مبادئه التصديقية»[٦٢].

دراسةٌ وتحقيق

لا يخفى أن الاختلاف في تصوُّر وتصديق فلسفة الفقه، وعدم تناسق الأفكار حول الموضوع وبيان مسائله، يترك بتأثيراته الملموسة على ما هو المتوقَّع من فلسفة الفقه. ويتّضح هذا الادّعاء من خلال أدنى تأمّل في الكتابات التي أنجزت حول الدوافع من بيان الفائدة والغرض من فلسفة الفقه، والتي نقلناها في هذا المقال! فإن النصّ الأوّل ـ على سبيل المثال ـ قد تبلور على أساس التصوّر التوصيفي والتقريري لفلسفة الفقه على ما يعتقده صاحب هذا النصّ[٦٣]. كما أن مفاد النصّ الأول إنما يمكن القول به على أساس المبنى الذي يعتبر دراسة مناهج ومشارب الفقهاء جزءاً من فلسفة الفقه، أما على أساس المبنى القائل بضرورة عدم خلط دراسة المناهج بمسائل فلسفة الفقه فلا أرضية للتصوُّر الذي تمّ التأكيد عليه في هذا النصّ.

لا يخفى على أحدٍ وضوح تبلور النصّ الرابع على أساس الأسلوب الرابع من الأساليب المتقدِّمة (تصوُّر إشارة فلسفة الفقه إلى المسائل التي يتمّ التعرُّض لها في أصول الفقه)، في حين لا لزوم للثمرة المذكورة في هذا النصّ لفلسفة الفقه بناءً على سائر الأساليب.

وعلى أيّ حال يجب على متكفِّل الحوار بشأن الغرض والثمرة من الفلسفة أن يبيِّن موقفه بشأن المباحث السابقة، ليتعرَّض بعد ذلك إلى هذا البحث. وحيث إننا لم نتَّخذ حتى هذه اللحظة موقفاً واضحاً في قبال المسائل المتقدِّمة؛ إذ أرجأنا تحديد هذا الموقف إلى الحوار الأخير في هذا المقال، فإننا سنترك الإجابة الحاسمة في هذا الشأن إلى ذلك الحوار أيضاً.

٥ـ علاقة فلسفة الفقه بالفقه ومعرفة الفقه والكلام وأصول الفقه

أـ يمكن القول في بيان علاقة فلسفة الفقه بالفقه: لا شَكَّ في أن «فلسفة الفقه» أيّاً كان معناها وتفسيرها، وأن «الفقه» أيّاً كان تفسيره، علمان مستقلاّن عن بعضهما، ولكلّ واحدٍ منهما مسائله وتعيُّنه الخاص. إن هذا الاستقلال والانفصال بين هذين الحقلين العلميين من الوضوح بحيث قال الجميع بعدم الحاجة إلى ذكره.

وبطبيعة الحال فإن البحث ـ بعد الاعتراف بهذا الانفصال وعدم الاتّحاد بين العلمين ـ بشأن نسبة فلسفة الفقه إلى الفقه يحتلّ مساحةً واسعة وكبيرة. ولا شَكَّ في تأثير الاختلافات السابقة على تعيين وتحليل هذه النسبة إلى حدٍّ كبير. فعلى سبيل المثال: إذا قلنا بأن فلسفة الفقه تتكفَّل بالتحليل والتنظير في مبادئ ومصادر الفقه[٦٤] كانت علاقتها بالفقه من قبيل: علاقة أصول الفقه بالفقه، بمعنى أن العلاقة ستكون هي علاقة المقدّمة بذي المقدّمة، والتي بدونها لا ينتظم عقد الفقه، ولا يكتب له الظهور. في حين لو ذهبنا إلى مجرَّد حكاية فلسفة الفقه وتقريره عن الفقه فإن فلسفة الفقه ومسائلها ـ عموماً ـ ستكون من المبادئ التصوُّرية للفقه، والتي تعمل على توضيح بعض المفاهيم المستعملة في الفقه، دون أن تكون من علل تحقُّق وظهور الفقه أو الفقاهة والاجتهاد.

ب ـ في ما يتعلق بنسبة فلسفة الفقه إلى معرفة الفقه قال البعض في معرض الإجابة عن السؤال القائل: ما هو الفرق بين معرفة علم الفقه وفلسفة علم الفقه؟: «لا فرق بين هذين الأمرين، فإنهما شيءٌ واحد تقريباً»[٦٥].

يبدو أن هذا الجواب يقوم على أساس تصوُّر حكاية فلسفة الفقه، وهو الذي يعتقد به هذا القائل[٦٦]، وإلاّ فإنه على أساس توسيع رسالة ومسائل الفلسفات المضافة، وتكفّل هذا النوع من العلوم ببيان مبادئ وغايات وسائر شؤون المضاف إليه، فإن معرفة علم الفقه إنما تشكّل هامشاً صغيراً من مسائل فلسفة علم الفقه، ولذلك لا يصحّ اعتبارهما شيئاً واحداً.

ج ـ قيل في بيان العلاقة بين فلسفة الفقه وعلم الكلام: «هناك ـ بشكلٍ عام ـ مسألتان أو ثلاث مسائل كلامية لا بُدَّ من بحثها في فلسفة الفقه أيضاً، ويجب على الفقيه أن يحدِّد موقفه بشأنها؛ وذلك لما لها من التأثير في طريقة استنباطه، ومن تلك المسائل: مسألة العصمة؛ فإن التصوّر الذي يحمله الفقيه عن العصمة يؤثِّر ـ لا محالة ـ في طريقة تعاطيه مع الكلام الذي ينقل له عن المعصوم»[٦٧].

لا شَكَّ في أن المسائل الكلامية المؤثِّرة في الفقه ـ التي يجب على الفقيه أن يتَّخذ موقفاً منها أوّلاً، لينتقل بعد ذلك إلى ممارسة الاستنباط ـ لا يمكن حصرها بمسألتين

أو ثلاث؛ فإن بيان مساحة الشريعة، وعصمة الإمام، والبحث في الشؤون القولية والفعلية للأئمة المعصومين، ودور الأئمّة في بيان الأحكام، وحدود رعاية التقاليد والأعراف من قبل الإمام والذين يفسّرون الشريعة في معرض بيان الأحكام، وما إلى ذلك من المسائل، تشكّل جزءاً من المسائل الكلامية التي يجب على المتكفّل بعملية الاستنباط أن يتّخذ موقفاً واضحاً بإزائها، ليقدّم بعد ذلك استنباطاً منضبطاً وجامعاً. أما بشأن ضرورة بحث هذه المسائل في فلسفة الفقه فهناك متّسعٌ كبير للبحث والحوار في هذا الخصوص. فلو أن هذه المسائل ـ التي تمّتْ الإشارة إليها في كلام هذا القائل ـ قد بحثت في أصول الفقه هل كان هذا القائل يعتبرها من سنخ مسائل فلسفة الفقه؟! أجل، على أساس اعتبار آلية فلسفة الفقه بالنسبة إلى المباحث الضرورية والمهملة يكون كلام هذا القائل صحيحاً، وسوف تدخل هذه المسائل ـ بطبيعة الحال ـ في منظومة فلسفة الفقه، وإنّ فيلسوف الفقه سوف يتناول هذه المسائل من خلال إدراكه أن وضوح وشفافية هذه المسائل تؤثّر في تكامل الاستنباط والفقه. كما يمكن للمتكلّم والعالم المختصّ في علم الكلام أن يتناول هذه المسائل بدوافع أخرى؛ وهذا لأن كلّ مسألةٍ يمكن أن تعدّ من مسائل عدّة علومٍ؛ باعتبار تعدُّد الدوافع واختلافها.

د ـ في ما يتعلّق بالعلاقة والمقارنة بين فلسفة الفقه وأصول الفقه توجد آراء وتصوّرات مختلفة، ومن ذلك ما قيل:

١ـ «١ـ يعدّ أصول الفقه من جملة آليات الفقه وأدواته، وأما فلسفة الفقه ـ أو معرفة علم الفقه ـ فتقع في منطقة خارجة عن آليّة الفقه. ٢ـ حيث إن أصول الفقه يشكّل جزءاً رئيساً من منظومة الفقه الكبرى فإنه يُعدّ لذلك من موضوعات فلسفة الفقه، بمعنى أن فلسفة الفقه ـ لكونها من العلوم الناظرة ـ تدرس أصول الفقه بوصفه جزءاً استنباطياً في منظومة الفقه. ٣ـ يتكفّل أصول الفقه بالناحية الاستنباطية من الفقه، وأما فلسفة الفقه فإنّها لا تتكفّل بهذه الناحية، وإنما تعمل من موقف الناظر على تحديد جميع جوانب الفقه من حيث المبادئ والصور والأجزاء والغايات والمسائل، دون أن تتدخّل في حقل الاستنباط»[٦٨].

٢. «نسعى في علم الأصول إلى تحصيل مطلق الحجج الشرعية، بمعنى كلّ ما من شأنه أن يتوسّط في تحصيل الحجّة الشرعية. فأن تكون قاعدة «اليد» أمارةً يحظى بأهمّية عندنا. كما نعتبر بحث الاستصحاب بمختلف صوره أمراً هامّاً. بَيْدَ أننا لا نطرح هذه المسائل في فلسفة الفقه؛ لأننا قد ذكرنا في بداية تعريف فلسفة الفقه قيداً، وهو عبارةٌ عن أنّ بحثنا للمسائل الكلية النظرية والتحليلية لا يعني وجوب أن نطرح في فلسفة الفقه كلّ ما من شأنه أن يتوسّط في تحصيل الحجّة الشرعية. ولذلك فإننا لو قلنا بأن علم الأصول يسعى إلى العثور على وسائط لتحصيل الحجّة الشرعية فإن ذلك سيشمل الكثير من المسائل التي لا يَسَعنا اعتبارها من المسائل النظرية والتحليلية العامّة التي يجب طرحها في فلسفة الفقه. ولذلك فإنّي أرى أننا إذا اعتبرنا علم الأصول بمعناه الأعمّ فإنّه سيشمل جميع مسائل فلسفة الفقه»[٦٩].

٣. لقد ذهب هذا المتكلّم في موضعٍ آخر إلى القول بأن «فلسفة الفقه» مصطلح جديد لـ «أصول الفقه»؛ إذ يقول: «إن دور العلوم الخارجية في الاجتهاد الفقهي يمثّل بحثاً نظرياً تترتّب عليه الكثير من الثمار، لذلك يمكن ـ من هذه الجهة ـ اعتباره من البحوث الهامّة في علم الأصول، أو «فلسفة الفقه»، كما في المصطلح الجديد»[٧٠].

هذا وقد أكّد بعض المؤلّفين من أهل السنّة على اعتبار «فلسفة الفقه» و«أصول الفقه» شيئاً واحداً، أو القول بالقرابة الماهوية بين هذين العلمين، حيث نجد عبارته في معرض حديثه عن «فلسفة الفقه» تقول: «اختراع الشافعي لعلم أصول الفقه، الذي هو كفلسفة الفقه»[٧١].

وبمعزلٍ عن التعبيرات والأقوال المتقدّمة ذهب البعض إلى القول بأن فلسفة الفقه أعمّ من أصول الفقه[٧٢]؛ وذهب بعضٌ آخر إلى القول بأن فلسفة الفقه متمّمة لأصول الفقه[٧٣]؛ وذهب قسمٌ ثالث إلى القول بأن النسبة المنطقية القائمة بين مسائل هذين العلمين هي نسبة العموم والخصوص من وجه[٧٤].

دراسةٌ وتحقيق

نرى أن نعرض عن النقد الجزئي للنصوص المتقدّمة، والاكتفاء بالقول: إن مقارنة فلسفة الفقه بأصول الفقه، والبحث عن العلاقة بينهما، دون الوصول إلى نقطة

واضحة ومحدّدة في ما يتعلّق بماهية ومسائل فلسفة الفقه ـ بل وحتّى تحديد الغرض والفائدة التي نرجوها من فلسفة الفقه ـ سيكون عملاً مبهماً، بل ومتناقضاً[٧٥] في بعض الأحيان! وكما أثبتت المسائل المتقدّمة في هذا التحقيق هناك آراء مختلفة بشأن ماهية فلسفة الفقه ولوازمها الأخرى، ممّا يجعل الجمع بينها أمراً متعذّراً، إلاّ إذا توصّل المتصدُّون للبحث في فلسفة الفقه إلى توافق في هذا الشأن.

والذي يمكن قوله في الفضاء العلمي الراهن والحاكم على فلسفة الفقه:

١ـ طبقاً للتصوّر الذي يرى فلسفة الفقه عنواناً مشيراً إلى المسائل الضرورية، وغير المطروحة في ما يتعلّق بالارتباط مع الشريعة والفقه والاستنباط، فإنّ مسائل فلسفة الفقه ستكون غير المسائل المطروحة والمتداولة في أصول الفقه، وإنْ كانت مسائلها الرئيسة قد تكون من سنخ مسائل أصول الفقه، حيث تتبع ذات الغرض، وتترتّب عليها نفس الثمرة. وعلى هذا الأساس يمكن ـ إلى حدٍّ كبير ـ اعتبار عدم انفصال فلسفة الفقه عن أصول الفقه في سنخ المسائل والغرض والنتيجة، إلاّ أنهما يختلفان وينفصلان عن بعضهما في مصاديق وجزئيّات المسائل، كما ينفصلان في الموضوع أيضاً؛ لأن موضوع أصول الفقه ـ بحسب التقارير المتعارفة ـ هي الأدلّة الأربعة، أو ما يصلح أن يكون سنداً معتبراً في عملية استنباط الحكم الشرعي، في حين أنّ موضوع فلسفة فقه الشريعة هو الفقه والاستنباط والمناهج الفقهية للفقهاء.

٢ـ وأما طبقاً لاعتبار فلسفة الفقه علماً تقريرياً وحاكياً ـ في قبال اعتباره دستورياً ـ فإنّ فلسفة الفقه لن تكون على تماسٍ مع أصول الفقه ـ الذي هو علم دستوري وتنظيري ـ، لا في الهدف والفائدة، ولا في الموضوع والهيكلية، ولا في الماهية والمسائل. وسوف يسير كلّ واحدٍ منهما في اتجاه منفصل عن الآخر. في حين أنّه إذا قلنا بأن فلسفة الفقه تتكفّل ببيان المسائل النظرية المؤثِّرة في الفقه والاستنباط فما دمنا ـ بناءً على تصريح البعض ـ نضع الحديث عن أسانيد الاستنباط وحجّية خبر الواحد، وأمثال هذه المسائل ـ التي لا شَكَّ في أنها من مسائل أصول الفقه، طبقاً لجميع المذاهب والمسالك ـ على عاتق فلسفة الفقه يكون من الصعب الحديث عن انفصال هذين العلمين، بل يجب التأكيد على أن فلسفة الفقه أعمّ من حقل أصول

الفقه؛ لأن فلسفة الفقه، مضافاً إلى مسائل علم أصول الفقه، تشتمل على المسائل الأخرى الناظرة إلى عمومات الفقه والفقاهة أيضاً.

وعلى أيّ حال فإن الذي أريد التأكيد عليه هو توقُّف الحكم القطعي بشأن موضوع هذا المقال على تحديد الموقف من المسائل المتقدّمة.

٦ـ مختارنا في ماهية وموضوع ومسائل وهيكلة وغرض فلسفة الفقه ـــ

أمّا مختارنا في مورد ماهية وموضوع ومسائل وهيكلة وغرض وفائدة وموقع فلسفة الفقه، ومعرفة منهج التحقيق في فلسفة الفقه، وارتباط هذه الفلسفة بأصول الفقه وفلسفة علم الفقه، وارتباط النظرية المختارة بالقضايا المشار إليها في هذا المقال، فيتوقّف على بيان أمور:

١ـ كما تقدم أن ذكرنا في المقال الأول فإن الفقيه المتكفّل بعملية الاستنباط يحتاج في مسار استخراج الأحكام من المصادر المعتبرة إلى مسائل لم يتمّ بحثها في العلوم التمهيدية للاستنباط أصلاً، أو لم يتمّ تنقيحها والبحث عنها بشكلٍ كامل. وقد تقدّمت أمثلة هذا النوع من المسائل في المقال الأول.

٢ـ إن علم أصول الفقه ـ الذي تمّ تأسيسه بلا أدنى شكٍّ بدافع تنظيم عملية استنباط الأحكام، وتكامل عبر التاريخ ـ على الرغم من رقعته الواسعة ـ من ناحية كمّية وحجم مسائله ـ، حتّى ذهب البعض إلى الاعتقاد بضرورة تقليص حجمه، إلاّ أنه مع ذلك لا يفي في الوضع الراهن بالإجابة عن المسائل المشار إليها في المقال الأول، وإن النصوص الأصولية لعلماء الإمامية وغير الإمامية ـ عموماً ـ تخلو من هذه المسائل. من هنا فإني أذهب إلى الاعتقاد بأن ما تمّ بحثه حتى الآن من أصول الفقه إنما يمثّل القسم الأول من الأقسام الثلاثة لهذا العلم، وإن الذي تمّ تدوينه إنما هو الكتاب الأول من الكتب الثلاثة في هذا العلم.

يدرك المتخصِّصون في علم أصول الفقه أن الذي هو في متناول أيدينا من هذا العلم إنما هو المسائل التي تبحث عن «وظيفة الفقيه في ما يتعلّق بفهم النصوص الشرعية».

يمكن توظيف هذا الادّعاء من خلال إلقاء نظرة على نصوص أصول الفقه لدى الشيعة وأهل السنّة بوضوح. ونماذج ذلك ـ على سبيل المثال ـ هي المسائل المبحوثة بشأن الوضع، والأوامر والنواهي، والعامّ والخاصّ، والمطلق والمقيِّد، ومباحث القطع، والأمارات، والتعادل والتراجيح، وحتّى الأصول العملية بنحوٍ من الأنحاء[٧٦]، والحديث عن القواعد والضوابط التي يتعيَّن على المتكفّل بعملية الاستنباط أن يعرفها، ويفهم النصوص الشرعية من خلال رعايتها؛ ليستنبط الأحكام الشرعية ـ التي يجب عليه وعلى مقلّديه تطبيقها في حياتهم العملية ـ من مصادرها المعتبرة.

في حين أن هناك ـ بموازاة هذه المسائل ـ مسائل أخرى يجب أن تعمل على إيضاح «وظائف أو مسؤوليات المعصوم المبيِّن للنصوص الشرعية»، وأن تجيب عن أسئلة من قبيل:

أ. إلى أيِّ حدٍّ عمد المبينون للنصوص الشرعية على إدخال الأعراف السائدة في عصورهم عند بيان الأحكام الشرعية؟

ب ـ ما هو مدى الاعتماد على القرائن الحالية ورعاية أوضاع المخاطبين للنصوص في كلمات المعصومين عليهم السلام؟

ج ـ ما هو مدى أخذ الله سبحانه وتعالى والنبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمّة المعصومين عليهم السلام المصاديق المستقبلية عند صدور النصّ بنظر الاعتبار؟

د ـ هل يجب على المتكفّل بعملية الاستنباط أن يتعامل مع الكلمات الصادرة عن المعصومين عليهم السلام بوصفها كلمات متعدّدة لأشخاص متعدّدين، أم كلمات متعدّدة لشخصٍ واحد، أم كلمة واحدة عن شخصٍ واحد؟[٧٧].

هـ ـ ما هو حجم الحرّية التي كان يمنحها النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمة المعصومون عليهم السلام للرواة في نقل الأحاديث بالمعنى، وبيان المضامين دون الاهتمام بالمحافظة على نصوص الألفاظ والجمود عليها؟

و ـ ما هو مدى حضور المجاز والكناية والاستعارة وسائر شؤون المعاني والبيان والمعاني في النصوص الشرعية؟

إن ما ذكر يشكّل جزءاً ضئيلاً من كتابٍ واسع، نرى وجوب أن يكون هو

الكتاب الثاني لأصول الفقه، تحت عنوان عامّ، هو: «وظائف ومسؤوليات المعصوم المبيّن للنصوص الشرعية».

كما أن مباحث أصول الفقه لا تنتهي بانتهاء الكتاب الثاني. لا شَكَّ في وجود مسائل متفرّقة من سنخ متفرّعات وأصول الفقه، وأنها على الرغم من عدم اندراجها ضمن العنوان العامّ للكتاب الأول (الذي يقع على عاتق مَنْ يفهم النصوص الشرعية)، أو العنوان العامّ للكتاب الثاني، بَيْدَ أننا نتوقّع من المتكفّل ببحث هذا العلم أن يبحث هذه المسائل أيضاً، وأن يُفرد لها كتاباً ثالثاً في موضوع أصول الفقه. وقد تمَّتْ الإشارة إلى بعض هذه المسائل في المقال الأول.

وبطبيعة الحال فإن دعوتي إلى إضافة كتابين آخرين إلى كتاب أصول الفقه الموجود حالياً لا تعني توسيع الحجم الكمّي للنصوص الأصولية، ورفع عدد صفحاته؛ إذ بموازاة خلوّ النصوص الأصولية الراهنة من البحث الجادّ حول أمثال المسائل المتقدّمة نجد إلى ذلك بعض المباحث الزائدة وغير الضرورية أيضاً. وعليه يمكن من خلال الحذف الفني والاحترافي لبعض المباحث غير الضرورية والزائدة أن نفسح المجال للمسائل الضرورية التي تقدَّم ذكرها. هذا، مضافاً إلى أن توسيع الحجم الراهن لنصوص أصول الفقه ـ إذا اقتضت الضرورة ـ؛ كي لا يجد الفقيه نفسه مجبراً على بحث تلك «الحلقات المفقودة» استطراداً في الفقه، لا إشكال فيه أبداً.

٣ـ إن من المسائل التي يحتاج إليها الفقيه في استنباط الأحكام امتلاكه تعريفاً دقيقاً للفقه، ومعرفة المدارس الفقهية والأطياف والأفراد البارزين في التفقُّه. لا يمكن للفقيه ـ دون امتلاك هذه المعرفة ـ أن ينظّم عملياته الفقهية القائمة على ركيزتَيْ التتبُّع والتحقيق. إن معرفة الفقيه بالتعريف الدقيق للفقه عند المذاهب الفقهية المختلفة، وما طرأ على هذا التعريف من التحوُّلات، والوقوف الكامل على المناهج الفقهية وأساليبها، ليست معرفةً تاريخية بحتة؛ كي يتمّ التشكيك في ضرورتها. والفقيه، حتّى إذا لم يعترف بحجيّة الإجماع والشهرة، ولا يريد التعرُّف إلى آراء المتقدّمين، مع ذلك يجب عليه أن يحيط إحاطةً كاملة بما تقدّم؛ كي يصل إلى الاطمئنان الكامل بالنسبة إلى الكثير من الفروع الفقهية. هذا، وإن الحكم بشأن أقوال الآخرين ـ الذي

هو جزءٌ لا ينفك عن الخطوات الفقهية ـ لا يتأتّى إلاّ من خلال التعرُّف على مناهج الاجتهاد لدى الفرق والنحل الفقهية المختلفة. فعلى سبيل المثال: هناك من فقهاء الإمامية ورواة الحديث، من أمثال: ابن جنيد الإسكافي، والفضل بن شاذان، ويونس بن عبد الرحمن، مَنْ يُنْسَب إليه القول بالقياس، وفقهاء آخرون، من أمثال: ابن إدريس، مَنْ ينسب إليه اعتراضه على العمل بخبر الواحد، أو المحقّق الأردبيلي، حيث ينسب إليه مخالفة المشهور. في حين أن الذي يُستفاد من منهج هؤلاء في الاجتهاد ليس هو النزوع إلى القياس، أو مخالفة مطلق خبر الواحد، أو الشهرة؛ فإنّ هؤلاء ـ ضمن فكرةٍ متناسقة ـ يذهبون إلى الاعتقاد بعدم إمكانية تخصيص عمومات القرآن وثوابت السنّة النبوية بمجرّد خبر الواحد أو الشهرة، وعدم العمل بها في الموارد الخاصّة. وعلى هذا الأساس فقد تمّ الإعراض في الكثير من الموارد عن المشهور أو خبر الواحد، والإفتاء اعتماداً على ما تقتضيه القواعد والأدلّة العامّة. وحيث إن الإطار العام هو (تجاوز الأدلة الخاصّة والعمل بالعمومات) فقد اتّخذ شكل الاتجاه إلى القياس، والإعراض عن خبر الواحد، أو كان اللازم من ذلك تجاوز رأي المشهور. وقد أدّى ذلك إلى اشتهار هؤلاء الذين تقدَّم ذكر أسمائهم بما نسب إليهم[٧٨]!

كما أن ضرورة معرفة الفقاهة القائمة على الاعتقاد بالانسداد، وانفصاله عن الاستنباط القائم على انفتاح باب العلم أو العلمي، أو معرفة الاجتهاد القائم على حجيّة الظنون المتراكمة، وفصل ذلك عن العمليات والخطوات الفقهية القائمة على عدم حجّية الظنون المتراكمة والتفكير الرياضي والمدرسي ـ وهما منهجان مختلفان تمام الاختلاف، ولكلٍّ منهما تأثيره المختلف ـ ليس بالأمر الذي يخفى على المطّلعين والعارفين بمنهج الاستنباط. من خلال هذا التوضيح ندرك أن الكلام الآتي ليس بالكلام الذي يمكن أن يكون متطابقاً ومنسجماً مع الواقعية الحاكمة على العمليات الفقهية. يقول هذا المتكلّم: «لا شأن للمجتهد بتاريخ الاجتهاد، كما لا شأن له بتاريخ الأصول، ولا شأن له بتاريخ الفقه. نعم، في خصوص الفقه، حيث بحث إجماعات القدماء والشهرة بينهم، تمسّ الحاجة إلى التحقيق التاريخي، وأما في ما عدا ذلك، من قبيل: تحوّل الفقه في المرحلة المتوسّطة بين الشيخ النراقي (صاحب المستند)

والشيخ الأنصاري وصاحب الكفاية فلا ربط له بالاجتهاد. وبطبيعة الحال بناءً على القول بتأثير إجماعات القدماء أو الشهرة بينهم على الاستنباط تكون هناك حاجةٌ إلى تاريخ الفقه؛ وأما على القول بعدم حجية الإجماع ـ كما هو مذهب بعض كبار العلماء، الذين أنكروا الإجماع والشهرة ـ فلا تعود هناك من حاجةٍ إلى تاريخ الفقه»[٧٩].

إن تاريخ الاجتهاد لا يعني مجرَّد الوقوف على آراء المتقدِّمين وأقوالهم؛ فإن معرفة أساليب ومناهج المجتهدين يمثِّل جزءاً من تاريخ الاجتهاد، ويتكفَّل بالاستنباط، وهو أمرٌ لا يمكن اجتنابه.

٤ـ لا شَكَّ في أن الأصل والقانون الأوّلي يقوم على تطابق ألفاظ عنوان العلم مع مسائله وبنيته. كما أن الأصل والقاعدة تقوم على عدم نقل المفردة من معناها إلى معنى آخر أو الاشتراك اللفظي. وعليه فإن الأصل الأولي في استعمال اللفظ التركيبي لمصطلح «فلسفة الفقه» هو استعماله بشأن علم ومفهوم لا يكون عنواناً مشيراً، فيكون لـ «الفلسفة» معناها، ولـ «الفقه» معناه، وأن تكون المسائل التي تكوّن مجموع هذا العلم من سنخ المباحث التي تنطبق عليها هذه العبارة المركّبة، دون الحاجة إلى التصرّف في هذه الكلمات.

٥ـ لا يخفى أنه لا ضرورة لفصل سنخ مسائل فلسفة الفقه عن سنخ مسائل الفلسفات المضافة، وإعطاء كلّ واحدٍ منهما خصائص مختلفة عن خصائص الآخر، ما لم تكن هناك ضرورةٌ لذلك. وما لم يكن هناك من دليلٍ يبرِّر ذلك يجب أن نضع في فلسفة الفقه مسائل يتمّ بحث سنخها في سائر الفلسفات المضافة أيضاً. وعليه إذا كان سنخ مسائل الفلسفات المضافة من المسائل الوجودية (الفلسفية)، والتقريرية، دون تعهُّد في إثبات نظرية خاصّة وجب مراعاة هذه الخصائص في مسائل فلسفة الفقه أيضاً.

٦ـ إن الذي يثبته البحث في النصوص المتعلّقة بالفلسفات المضافة، ويعدّ القدر المتيقَّن منها، ويتفق عليه الجميع، هو المباحث الوجودية بالنسبة إلى المضاف للفلسفة، ولذلك فإن الواقع الحاكم والغالب على الفلسفات المضافة هو الحكاية والتقرير. وإذا

عمد المقرّر إلى التنظير والحكم أحياناً فإنّما يقوم في الواقع بالاستنتاج وأخذ اللوازم من تلك الحكاية وذلك التقرير، دون أن يكون قاصداً الخروج من حدود دائرة البحوث الفلسفية، على الرغم من أنه قد تكون هناك بعض الاستثناءات أيضاً.

مقترحان

طبقاً لما تقدَّم أقترح ما يلي:

١. إن المسائل الضرورية في الاجتهاد، والتي هي من سنخ المسائل الأصولية للفقه، والتي لم يتمّ البحث عنها في أصول الفقه الراهن. سواءٌ تمّ بحثها في الفقه لمناسبةٍ ما أو لم يتمّ بحثها فيه. يجب أن تلحق بمسائل أصول الفقه. وكما قلنا يجب إضافة كتابين آخرين إلى كتاب أصول الفقه الراهن.

وبطبيعة الحال، طبقاً لهذا المقترح، نرجّح أن يكون محور المسائل الأصولية وموضوعها هو «الأحكام والتعاليم الإلهية»[٨٠].

٢. حصر مسائل فلسفة الفقه بالمسائل الناظرة إلى عموم الفقه (بمعنى مجموع القضايا المستنبطة من قبل الفقيه) والاجتهاد، دون أن تدخل في مباحث أصول الفقه أو سائر العلوم التمهيدية للفقه والاجتهاد.

طبقاً لهذا المقترح يتكفَّل فيلسوف الفقه بمسائل من قبيل: تعريف الفقه والاجتهاد، ويتناول الحديث عن: المبادئ والمصادر والغايات والتاريخ ومناهج الاجتهاد، دون أن يكون سنخ مباحثه من سنخ مباحث أصول الفقه. فعلى سبيل المثال: إن التقرير بشأن ماهية الاجتهاد، أو المستند الذي يعتمد عليه هذا الفقيه أو ذاك في الاجتهاد، ستكون من مباحث فلسفة الفقه، إلاّ أنّ الحكم في مورد حجّية أو عدم حجّية العنصر الكذائي الذي يتمتّع بأهمية في الاجتهاد، مثل: خبر الواحد، فهو من مباحث أصول الفقه. ومن الممكن ـ بطبيعة الحال ـ أن يعمد المحقّق في أصول الفقه عند البحث عن حجّية خبر الواحد إلى التتبّع والتحقيق في آراء وأقوال المتقدِّمين في هذا الشأن، وبذلك يكتسب نشاطه صبغةً تقريرية، ولكنّه حيث لا يؤدّي ذلك بدافع التقرير، وإنما بدافع البحث والتحقيق لإثبات نظريةٍ ما، يكون ما يقوم به في المجموع

نشاطاً أصولياً.

وطبقاً لهذا المقترح تكون مباحث فلسفة الفقه تقريرية ومعرفية، وبعيدة عن المواقف الخاصة. ومن الممكن لفيلسوف الفقه في حقل نشاطه ـ بطبيعة الحال ـ أن يصدر الأحكام، أو يُشكل على أساليب ومناهج الاجتهاد، إلاّ أن سنخ هذه الأحكام والإشكالات يبقى في حدود رفع التقرير عن لوازم «ما هو كائنٌ» والأخذ به. فعلى سبيل المثال: إن فيلسوف الفقه لا يعمل على إثبات حجّية أو عدم حجّية خبر الواحد في الاستنباط، ولكنّه يُعْرِب عن رأيه في مورد اللازم من القول بحجّية أو عدم حجّية خبر الواحد. أو أنه يحكم بشأن أن التيّار الفقهي الكذائي يقوم على حجّية أو عدم حجّية فهم العقل في استنباط الأحكام الشرعية، ويُقيم الدليل على هذا الحكم، ولكنّه يُحْجم عن إثبات حجّية فهم العقل في كشف الأحكام الشرعية، ويُحيل هذه المهمة إلى أصول الفقه.

اتَّضح من خلال هذا الكلام أن سنخ مباحث أصول الفقه يختلف عن سنخ مباحث فلسفة الفقه. وإذا اتّحدا ـ بحسَب الظاهر ـ في بعض المسائل (كما في البحث حول آراء المتقدِّمين بشأن حجّية أو عدم حجّية خبر الواحد) فإن ذلك إنّما يكون لغايتين وغرضين مختلفين تماماً.

إنّ ميزة المقترح الثاني هي:

أ ـ إن عنوان «فلسفة الفقه» لن يكون عنواناً مشيراً؛ لكونه خلاف الأصل والقاعدة.

ب ـ إن كلمة «الفلسفة» في هذا المصطلح التركيبي ستحتفظ بمعناها الأصلي، ولن تكون من المشترك اللفظي. أما الفقه فسوف يكون بمعنى مجموعة القضايا المستنبطة والاجتهاد.

ج ـ إن «فلسفة الفقه» تبحث في المسائل الكلّية والعامّة المرتبطة بـ «الفقه»، وبذلك تكون من هذه الناحية شبيهةً بسائر الفلسفات المضافة.

د ـ إن فيلسوف الفقه يسعى إلى معرفة ظواهر الفقه وتقريرها، وإذا بادر إلى إصدار حكمٍ، أو اتّخذ موقفاً خاصّاً، فإنما يكون ذلك منه بدافع بيان وتفسير هذه

الظاهرة، لا أنّه يريد التنظير بعيداً عن الالتفات إلى سنخ المعرفة الوجودية لمباحث فلسفة الفقه.

خلاصة المقال وبيان الرأي المختار

يتّضح مختارنا بشأن الخيارات المذكورة في العنوان السادس من خلال ما تقدّم. ويمكن لنا إجماله على النحو التالي:

١ـ إن «فلسفة الفقه» علمٌ توصيفي وتحليلي وانتقادي ناظر إلى «الفقه».

٢ـ إن موضوع «فلسفة الفقه» هو الفقه (بمعنى علم الفقه ومجموع القضايا المستنبطة) والاستنباط والمناهج الفقهية.

٣ـ إن مسائل فلسفة الفقه عبارةٌ عن مباحث تحليلية وتقريرية عن موضوعاتها.

٤ـ يجب تنظيم مباحث فلسفة الفقه ضمن ثلاث مجموعات عامّة، وهي:

أـ المسائل الناظرة إلى علم الفقه.

ب ـ المسائل الناظرة إلى الاجتهاد.

ج ـ المسائل الناظرة إلى الاجتهاد الفقهي.

٥/٦ـ إن الغرض والغاية من فلسفة الفقه عبارةٌ عن إيضاح المباحث والمسائل الناظرة إلى عموم الفقه (بالمعنى الأعمّ)، وفائدتها معرفة جانب من المبادئ التصوُّرية للفقه (معرفة المفهوم)، والتعرُّف بشكلٍ عام على المصادر والمبادئ والغايات والجذور التاريخية لها والأساليب الفقهية.

٧ـ إن فلسفة الفقه تقع خارج الفقه، وفي موضع العلوم الفلسفية (من سنخ المعرفة الوجودية).

٨ـ إن أسلوب التحقيق في فلسفة الفقه التوصيفية، يقوم على التقرير والنقد.

٩ـ إن سنخ مباحث فلسفة الفقه منفصلٌ تماماً عن سنخ مباحث أصول الفقه، ويبحثان عن غرضين مختلفين عن بعضهما.

١٠ـ إن فلسفة علم الفقه (بمعنى مجموع القضايا المستنبطة من المصادر) تمثل جزءاً من فلسفة الفقه، وإن هذين العنوانين ليسا شيئاً واحداً.

الهوامش

(١) انظر: مجلّة نقد ونظر الفصلية، العدد ١٢، (خريف عام ١٣٧٦هـ.ش)، من منشورات دفتر تبليغات إسلامي حوزه علميه قم؛ گفت وگوهاي فلسفه فقه، من أبحاث المجلّة نفسها، ومن قبل دار النشر ذاتها؛ مجلة قبسات الفصلية، العدد ٣٢، (صيف عام ١٣٨٣هـ.ش).

(٢) سوف نعزِّز هذا الاحتمال في العناوين القادمة.

(٣) «الفقه» بوصفه علماً أو عملية استنباط.

(٤) انظر: ناصر كاتوزيان، گفت وگوهاي فلسفه فقه: ١٠٣؛ مهدي مهريزي، فقه پژوهي، المجلد الثاني: ١٥.

(٥) انظر: ناصر كاتوزيان، گفت وگوهاي فلسفه فقه: ١١٧.

(٦) انظر: عبد الحسين خسرو پناه، مجلة قبسات الفصلية، العدد ٣٢: ٢٢ ـ ٢٣، (صيف عام ١٣٨٣هـ.ش).

(٧) انظر: علي عابدي الشاهرودي، مجلة نقد ونظر الفصلية، العدد ١٢: ٧٨، (خريف عام ١٣٧٦هـ.ش).

(٨) يذهب القائل بهذا التعريف إلى اعتبار «فلسفة علم الفقه» هي ذات «فلسفة الفقه».

(٩) انظر: محمد مجتهد شبستري، گفت وگوهاي فلسفه فقه: ٦٠.

(١٠) انظر: صادق لاريجاني، گفت وگوهاي فلسفه فقه: ١٧١ ـ ١٧٢.

(١١) سيأتي بيان الإشكال في ذلك لاحقاً.

(١٢) سيأتي توضيح هذين الرأيين، والنظرية التي نذهب إليها، في هذا المقال.

(١٣) انظر: صادق لاريجاني، گفت وگوهاي فلسفه فقه: ١٧١.

(١٤) انظر: المصدر السابق: ١٧٤.

(١٥) إشارة إلى الاختلاف القائم بين الأصوليين في تعيين موضوع علم الأصول. انظر: محمد كاظم (الآخوند) الخراساني، كفاية الأصول ١: ٦؛ محمد رضا المظفّر، أصول الفقه ٢: ٩ ـ ١١.

(١٦) انظر: السيد علي القزويني، شروح متقنة على القوانين المحكمة: ٩.

(١٧) الشيخ محمد حسين الإصفهاني، نهاية الدراية ١: ٤٢.

(١٨) انظر: محمد كاظم (الآخوند) الخراساني، كفاية الأصول ١: ٩.

(١٩) انظر: صادق لاريجاني، گفت وگوهاي فلسفه فقه: ١٧٥ ـ ١٧٧.

(٢٠) انظر: جابر توحيدي أقدم وعبد الرحيم سليماني، المصدر السابق: ٨؛ صادق لاريجاني، مجلة نقد ونظر الفصلية، العدد ١٢: ٦٦، (خريف عام ١٣٧٦هـ.ش).

(٢١) حيث إن الأسلوب الأول يستعمل في العلوم المتعيّنة لم يَردْ ذكرٌ له في هذه المقارنة.

(٢٢) انظر: صدر الدين الشيرازي، الأسفار الأربعة في الحكمة المتعالية ١: ٢٠؛ محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة: ٤؛ مرتضى مطهّري، شرح مبسوط منظومه (مصدر فارسي) ١: ١٠.

(٢٣) انظر: عبد الحسين خسرو پناه، مجلة قبسات الفصلية، العدد ٣٢: ٢٢؛ ناصر كاتوزيان، گفت وگوهاي فلسفه فقه: ١٢٤؛ علي عابدي الشاهرودي، مجلة نقد ونظر الفصلية، العدد ١٢: ١٥٩؛ صادق لاريجاني، گفت وگوهاي فلسفه فقه: ١٧٢.

(٢٤) انظر: عبد الحسين خسرو پناه، مجلة قبسات الفصلية، العدد ٣٢: ٢٢.

(٢٥) المصدر السابق؛ وكذلك انظر: ناصر كاتوزيان، گفت وگوهاي فلسفه فقه: ١٢٤.

(٢٦) محمد مجتهد شبستري، گفت وگوهاي فلسفه فقه: ٥٦.

(٢٧) مهدي مهريزي، فقه پژوهي، المجلد الثاني: ١٤.

(٢٨) محمد مجتهد شبستري، گفت وگوهاي فلسفه فقه: ٦٧.

(٢٩) انظر: إسماعيل بن حمّاد الجوهري، الصحاح ٦: ٢٢٤٣؛ أحمد بن محمد الفيّومي، المصباح المنير: ٤٧٩؛ أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة ٤: ٤٤٢؛ ابن منظور الأفريقي، لسان العرب ١٣: ٥٥٢.

(٣٠) انظر: الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين: ٦٣٤. ربما أراد الخليل من التفسير الديني هذه الكلمة. وعليه فإن ذلك لا ينافي تفسيرها بمطلق الفهم والعلم.

(٣١) انظر: أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية: ٦٩؛ حسن المصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم ٩: ١٢٤؛ الراغب الإصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن: ٣٩٨.

(٣٢) انظر: أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية: ٦٩.

(٣٣) انظر على سبيل المثال: النساء: ٧٨؛ الأنعام: ٦٥؛ الأعراف: ١٧٩، وغيرها.

(٣٤) إن «الشريعة» في هذا الاستعمال ترادف «دين الإسلام» الشامل لأصول العقائد والتعاليم الاعتبارية والقيم الأخلاقية.

(٣٥) انظر: ابن منظور، لسان العرب ١٣: ٥٥٢؛ الجوهري، الصحاح ٦: ٢٢٤٣.

(٣٦) أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة: ٧٩٤.

(٣٧) انظر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، الموسوعة الفقهية ١: ١٤. وبطبيعة الحال يمكن القول: إن هذا التعميم إنما يكون مقبولاً إذا كان «الفقه» يعني مطلق العلم والإدراك، وليس الإدراك المقرون بالتأمّل والتفكير؛ إذ لا ضرورة للتأمُّل بالنسبة إلى علم المقلِّد.

(٣٨) الأعمّ من الاعتبارات التكليفية والوضعية الواقعية التي يتمّ وضعها دون الالتفات إلى علم المكلَّف أو جهله، والظاهر الذي يتمّ وضعه بالالتفات إلى جهل المكلَّف بالواقع، من هنا فإن الفقه المنضبط والتقني هو الذي يكون في نهاية الأمر، وبنحوٍ من الأنحاء، كاشفاً دائماً عن الشريعة الإلهية.

(٣٩) انظر: جابر توحيدي أقدم وعبد الرحيم سليماني، المصدر السابق: ٦.

(٤٠) انظر: صادق لاريجاني، گفت وگوهاي فلسفه فقه: ١٧٥ ـ ١٧٦.

(٤١) إن «الأحكام الإلهية» في هذا الاستعمال تشمل الأحكام الحكومية والقضائية أيضاً؛ لأن هذه الأحكام تعود في نهاية المطاف إلى التشريع الإلهي.

(٤٢) من الملفت أن نعلم أن «الفقه» رغم عدم تفسيره في «فلسفة الفقه» بالوجه الثالث، إلاّ أن أغلب الذين بحثوا في «فلسفة الفقه»، والذين عثرنا على كلماتهم، يذهبون إلى هذا التفسير في طيّات شروحهم لفلسفة الفقه. (انظر على سبيل المثال: گفت وگوهاي فلسفه فقه (مصدر فارسي): ٧٤، ١٦٣؛ قبسات (مصدر فارسي)، العدد ٣٢: ١٢، ٢٣، (صيف عام ١٣٨٣هـ.ش).

(٤٣) بمعنى الاختلاف في: أ ـ تفسير «الفلسفة المضافة»؛ ب ـ وجود التقيُّد والافتراض المسبق في فلسفة الفقه؛ ج ـ التوصية والتنظير في فلسفة الفقه.

(٤٤) إن ما كان يقوم به الأئمة عليهم السلام في بيان المسائل الشرعية، بوصفه تشريعاً أو تفسيراً للقرآن النبوية أو الاجتهاد والاستنباط من الأصول والقواعد العامة (الاجتهاد القطعي الذي لا يقبل الخطأ)،

من البحوث التي يجب التعرُّض لها بشكلٍ جامع ودقيق.
(٤٥) لقد تناولت بحث هذه المسائل في أربعةٍ من كتبي، تحت عنوان: «فقه وعقل»؛ و«فقه وعرف»، و«فقه ومصلحت»، و«روشناسي اجتهاد». ولا بُدَّ من التنويه إلى أن الكتابين الأولين مطبوعان، والكتاب الثالث قيد الفراغ منه، أما الكتاب الرابع فلا يزال في مراحله التمهيدية، على أمل أن يعينني الباري تعالى على طباعة ونشر الكتابين الأخيرين.
(٤٦) انظر: صادق لاريجاني، مجلة نقد ونظر الفصلية، العدد ١٢: ٦٦، (خريف عام ١٣٧٦هـ.ش)؛ وانظر أيضاً: ناصر كاتوزيان، گفت وگوهاي فلسفه فقه: ١٣٨.
(٤٧) نعني بهيكلة فلسفة الفقه تنظيم وتنسيق مسائلها على أساس الارتباط الطولي بين المسائل، والنظم المنطقي الذي يحكم ترتيبها.
(٤٨) انظر: مصطفى ملكيان، گفت وگوهاي فلسفه فقه: ١٤ ـ ١٥.
(٤٩) انظر: مهدي مهريزي، المصدر السابق: ١٨.
(٥٠) إن «الرؤوس الثمانية» مصطلح يستعمل غالباً في نصوص المنطق، ويطلق على: الغرض والفائدة، ووجه تسمية العلم بشكلٍ خاصّ، ومؤلف العلم ومؤسّسه، وتعيين سنخ العلم (عقلي أو نقلي أو تجريبي وما إلى ذلك)، ومرتبة العلم، وتقسيم مباحثه ومسائله، ومنهجه. (انظر: سعد الدين التفتازاني، تهذيب المنطق، المطبوع ضمن نص الحاشية على تهذيب المنطق: ١٥٦ ـ ١٦١).
(٥١) انظر: مصطفى ملكيان، مجلة نقد ونظر الفصلية، العدد ١٢: ٣٥ ـ ٣٦، (خريف عام ١٣٧٦هـ.ش).
(٥٢) انظر: صادق لاريجاني، گفت وگوهاي فلسفه فقه: ٢٠٨ ـ ٢١٠.
(٥٣) انظر: عبد الحسين خسرو پناه، المصدر السابق: ٢٣.
(٥٤) انظر: السيد مصطفى محقق داماد، مجلة نقد ونظر الفصلية، العدد ١٢: ٦ ـ ٦٩، (خريف عام ١٣٧٦هـ.ش).
(٥٥) إن أخذ قيد «المتأصّل وغير الآلي» يأتي في إطار أن العلوم الآلية والمشيرة ـ التي يتمّ تأسيسها للبحث في عدد مسائلها ومباحثها المستورة والمهجورة والضرورية والمتناسقة فيما بينها ـ يحكمها عكس ما جاء في النصّ، بمعنى أن هذا النوع من العلوم تتبلور مسائلها أوّل الأمر، ثم تظهر ماهيتها وموضوعها والغاية منها في مرحلةٍ لاحقة.
(٥٦) إن لكلّ عارض بالقياس إلى معروضه تقسيمات، من قبيل: تقسيم العارض إلى: الخاصّ؛ والعامّ؛ والمساوي، أو اللازم؛ والمفارق، أو لازم الماهية؛ ولازم الوجود الخارجي، أو الوجود الذهني؛ والعارض الذاتي؛ وغير الذاتي. إن المراد من العراض الذاتي هو العارض الذي يعرض على المعروض من دون واسطة، أو بواسطة أمر داخلي، أو خارجي ومساوي للمعروض. وقد تمّ طرح هذا البحث بشكلٍ واسع ـ مع اختلاف يسير بطبيعة الحال ـ في نصوص المنطق وأصول الفقه، فانظر: الملا محمد كاظم الخراساني، كفاية الأصول ١: ٢؛ مرتضى الفيروزآبادي، عناية الأصول ١: ٣ ـ ٥.
(٥٧) «الغرض» هو ذات «العلة الغائية»، والتي يتمّ التعبير عنها أحياناً بـ «الدافع»، والتي تكون علّة لتحقُّق ظاهرة من الظواهر. أما «الفائدة» فهي الأثر المترتّب على الظاهرة. رغم أنه من الممكن أن تكون من علل تحقّق تلك الظاهرة.
(٥٨) إن هذا القائل يرى «فلسفة الفقه» و«فلسفة علم الفقه» شيئاً واحداً.

(٥٩) انظر: محمد مجتهد شبستري، المصدر السابق: ٥٧ ـ ٦٠، مع شيءٍ من التلخيص.
(٦٠) انظر: مصطفى ملكيان، گفت وگوهاي فلسفه فقه: ٩٨ ـ ٩٩.
(٦١) انظر: جابر توحيدي أقدم وعبد الرحيم سليماني، المصدر السابق: ١٨.
(٦٢) انظر: عبد الحسين خسرو پناه، المصدر السابق: ٢٣.
(٦٣) انظر: محمد مجتهد شبستري، المصدر السابق: ٦٧.
(٦٤) الأعمّ من تفسير الفقه بكونه مجموعة من القضايا المستنبطة أو بعمليات الاستنباط.
(٦٥) انظر: محمد مجتهد شبستري، المصدر السابق: ٩٥.
(٦٦) انظر: المصدر السابق: ٦٧.
(٦٧) انظر: مصطفى مَلَكيان، گفت وگوهاي فلسفه فقه: ١٦.
(٦٨) انظر: علي عابدي شاهرودي، گفت وگوهاي فلسفه فقه: ١٦٥ ـ ١٦٦.
(٦٩) انظر: صادق لاريجاني، گفت وگوهاي فلسفه فقه: ٢١٥.
(٧٠) انظر: صادق لاريجاني، مجلة نقد ونظر الفصلية، العدد ٥: ١٠٠، (صيف عام ١٣٧٤هـ.ش)؛ وانظر أيضاً: صادق لاريجاني، گفت وگوهاي فلسفه فقه: ٢٠٧، ٢١٦.
(٧١) انظر: محمد بن الحسن الفاسي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ٢: ٤٧٢، نقلاً عن: مهدي مهريزي، المصدر السابق: ١٤.
(٧٢) انظر: ناصر كاتوزيان، مجلة نقد ونظر الفصلية، العدد ١٢: ٥٢٦، (خريف عام: ١٣٧٦هـ.ش).
(٧٣) انظر: مهدي مهريزي، المصدر السابق: ١٣.
(٧٤) انظر: جابر توحيدي أقدم وعبد الرحيم سليماني، المصدر السابق: ١٧.
(٧٥) انظر على سبيل المثال: ناصر كاتوزيان، مجلة نقد ونظر الفصلية، العدد ١٢: ٥٢٦، (خريف عام: ١٣٧٦هـ.ش).
(٧٦) إن البحث التفصيلي في مورد الأصول العملية من مختصّات أصول الفقه عند الإمامية.
(٧٧) إن لاختيار أيِّ واحدٍ من هذه الخيارات يترك تأثيراً كبيراً على الجمع بين الأدلة المختلفة في ظاهرها.
(٧٨) وقد تحدَّثت عن هذه الظاهرة بالتفصيل في مقال تحت عنوان «فقه ومصلحت».
(٧٩) صادق لاريجاني، گفت وگوهاي فلسفه فقه: ١٨١.
(٨٠) طبقاً لهذا المقترح فإن الكثير من المسائل المبعثرة، والتي لا تجد لها موطناً في أصول الفقه، ستجد مكانها الواقعي. توضيح ذلك:
١ـ المجعولات والأحكام تمثّل جميع الاعتبارات والمطالب والإرادة الإلهية، دون واسطة أو بواسطة المنظومة التي تحدِّدها الإرادة الإلهية (الأحكام الواقعية).
٢ـ إن مباحث الفرع رقم (١) تتحدّث عن عوارض المقرّرات (من دون واسطة).
٣ـ إن المباحث المطروحة في الفرع رقم (٢)، تتحدَّث عن «الحجج» والمدارك والمستندات (فعلاً أو شأناً)، والمباحث التي تحوم حول هذه المستندات.
٤ـ إن الفرع رقم (٤) يتحدّث عن الوظيفة في عصر فقدان سند اكتشاف الشريعة (الأحكام الواقعية)، أي الأحكام الظاهرية.
٥ـ لا بُدَّ من وجود مربَّعات خالية ترصد للمباحث الاحتمالية.

ماهيّة فلسفة الفقه

الشيخ جابر توحيدي أقدم(*)

الشيخ عبد الرحيم سليماني بهبهاني(**)

ترجمة: وسيم حيدر

تمهيد

١ـ إن السؤال عن ماهية «فلسفة الفقه» ليس سؤالاً عن علم مدوّن وقائم ومستقلّ عن سائر العلوم الأخرى. وبعبارةٍ أخرى: إن ماهية هذا السؤال من سنخ «ما الشارحة»، وليس من سنخ «ما الحقيقية». فكما ورد في علم المنطق: إن السؤال يكون تارةً عن ماهية الشيء قبل السؤال عن وجود ذلك الشيء (الهليّة البسيطة) والعلم بوجوده، وتارةً أخرى يكون بعد العلم بوجوده. وفي الحالة الأولى يُسمّى السؤال بـ «ما الشارحة»، وفي الحالة الثانية بـ «ما الحقيقية». وهنا إذا تحدّثنا عن «ماهية فلسفة الفقه» أو حتّى أن يمكن له أن يوجد، وإذا كان الكلام بشأن «ماهية فلسفة الفقه» لا يعني ذلك أن لمثل هذا العلم من وجودٍ بالضرورة، بل إن هذا في حدّ ذاته سؤالٌ آخر يمكن طرحه بعد السؤال الأول، ويكون بشكلٍ من الأشكال متمِّماً له.

٢ـ إن «فلسفة الفقه» لفظ مركّب من كلمتين، وهما: «الفلسفة»؛ و«الفقه». ومن هاتين الكلمتين تعتبر كلمة «الفقه» كلمة ذات معنى اصطلاحي واضح لا لبس فيه. وأما كلمة «الفلسفة» فقد تمّ تفصيلها طوال تاريخها المترامي في القِدَم على مقاس الكثير من المعاني والمصطلحات المتعدّدة (والمتخالفة أحياناً)[1]. ولكنّها لسوء الحظ

(*) باحثٌ متخصِّص في الفلسفة المعاصرة، وخاصّة الفلسفة المضافة.

(**) باحثٌ متخصِّص في الفقه والأصول، وعضو الهيئة العلمية في معهد الثقافة والفكر الإسلامي في إيران.

ليست مثل الألفاظ المنقولة التي ينطوي مفهومها المتأخّر على معناها المتقدّم المهجور، بل بمثابة الأم الرؤوم التي تحتضن الكثير من الأبناء، الأمر الذي يوفّر أرضية خصبة لسوء الفهم والانحراف عن المعنى والمغالطة. وإن الطريق إلى الخلاص من هذه المهلكات يكمن في تعيين المعنى الاصطلاحي المراد للمستعمل (في كلّ مورد من موارد استعمال هذه الكلمة)، وتجنّب الخلط بين هذه المعاني والمفاهيم.

٣. بغضّ النظر عن المعاني اللغوية لكلمة «الفلسفة»، وتلك المجموعة من المعاني الاصطلاحية المهجورة، يمكن لنا أن نذكر استعمالين رئيسين لهذه الكلمة، وهما:

أ. استعمالها بشكلٍ مفرد وغير مضاف.

ب. استعمالها بشكلٍ مركّب ومضاف.

إن المعنى الشائع والسائد الذي نفهمه في ما يتعلق بالاستعمال الأول لهذه الكلمة في عصرنا الراهن عبارةٌ عن: «العلم الذي يبحث في حقيقة الوجود»، وأما الفلسفة في شكلها التركيبي والإضافي (الاستعمال الثاني) فتشتمل على معانٍ متنوّعة، من قبيل:

أ. المذاهب الفلسفية المعيّنة، مثل: فلسفة إفلاطون، وفلسفة كانْت، وهكذا.

ب. مجموع المدارس الفلسفية في ثقافةٍ أو شعب، مثل: الفلسفة الإغريقية، والفلسفة الإسلامية، وما إلى ذلك[٢].

ج. إن الفلسفة عبارةٌ عن: سلسلة من المعارف والمعلومات البشرية التي لا يمكن إثباتها بالتجربة الحسيّة. في هذا المصطلح لا يُعتبر «التوحيد» علماً، بل فلسفة. وإن استعماله على صيغة «فلسفة التوحيد» صحيح، وليس «علم التوحيد»، وإن ذكر المضاف إليه «التوحيد» للفلسفة «المضاف» إنما يأتي للتعبير عن نوع المطالب التي يتمّ تناولها، والإشارة إلى موضوعها.

د. الأمور الاعتبارية والمعيارية: في هذا التعبير لا يصحّ استعمال «علم الأخلاق»، و«علم السياسة»، بل لا بُدَّ من استعمال «فلسفة الأخلاق»، و«فلسفة السياسة». إن هذا الاستعمال شائعٌ بين أولئك الذين يرَوْن هذه العلوم تابعةً لرغبات وأمزجة الناس، ولا يرَوْن لها مكانة ومنزلة واقعية[٣].

هـ ـ إن التحقيق النقدي للمبادئ والأصول في كلّ علمٍ يضاف إلى الفلسفة، من قبيل: «فلسفة العلوم»، يعني التحقيق النقدي في أصول المبادئ العامة للعلوم التي هي عبارةٌ عن بحث معرفي، وفي «فلسفة التاريخ» يعني التحقيق في القوانين العامة المؤثّرة في الأحداث والوقائع التاريخية[٤]. وإن «فلسفة الأخلاق» عبارةٌ عن التحقيق في المبادئ التصديقية لعلم الأخلاق. نتحدَّث في علم الأخلاق عن التعريف بالفعل الحَسَن والفعل القبيح، ولكنّنا قبل ذلك نكون قد فرغنا عن الأصل الموضوعي القائل بوجود أفعال حَسَنة وأخرى سيِّئة، وأن هناك ملاكات لتقسيم الأفعال إلى: خير؛ وشرّ، أو إلى: حَسَن؛ وقبيح. وفي فلسفة الأخلاق يتمّ البحث بشأن هذه «الأصول الموضوعة»، وكيف تكون هناك أفعال حسنة وقبيحة؟ وما هو الملاك لتقسيم الأعمال إلى حَسَنة وقبيحة؟ ومن أين ينشأ الحُسْن والقُبْح؟[٥].

و ـ كما يتمّ بيان الأسس والمباني، أو ما يُصطلح عليه بـ «المبادئ»، في علمٍ آخر، وموارد أخرى أحياناً، من قبيل: الجذور التاريخية، والواضع والمؤسّس لذلك العلم، وأهداف وأساليب التحقيق، ومسار تطوّر ذلك العلم أيضاً[٦]. وهو من قبيل: المسائل الثمانية، التي كان المتقدّمون يبحثونها في مقدّمة العلوم تحت عنوان «الرؤوس الثمانية»، وهي عبارةٌ عن: الغرض والغاية من تدوين أو تحصيل العلم، وفائدته (المعتدّ بها)، والسِّمة (عنوان الكتاب، وتعريف العلم بالرَّسْم أو بالخاصّة)، ومؤلّف الكتاب أو مدوِّن العلم، وماهيّة العلم (وأنه من أيّ سنخ من العلوم العقلية أو النقلية؟)، ومرتبة العلم، وتقسيماته (بيان أجزاء وأبواب العلم)، وأنحاؤه التعليمية (التقسيم والتحليل والتحديد والبرهان). وبطبيعة الحال فإنّ ذكر هذه الأمور الثمانية ليس من باب الحصر العقلي، وإنّما يتمّ الخوض في هذه الأمور في تحصيل العلم لما تشتمل عليه من الفائدة والتأثير[٧].

٤ـ ما هو المراد من «الفلسفة» من المعاني المتقدِّمة في العبارة المركّبة «فلسفة الفقه»؟ وحيث إن فهمنا لـ «فلسفة الفقه» أنّه علمٌ مستقلّ إلى جوار علم الفقه وغيره من العلوم يبدو أنّه بالإمكان من خلال أدنى تأمُّل استبعاد المعاني الأربعة الأولى، واحتمال أحد المعنيين الأخيرين، إلاّ أن تعيُّن أحد هذين المعنيين، والعثور على جواب قطعيّ لهذا

السؤال، لا يبدو بسيطاً.

توضيح الأمر: إننا في مقام بيان ماهية العلم نواجه أحياناً علماً تجاوز مراحل تكوينه، وله موضوعٌ ومسائل واضحة ومتمايزة، وأحياناً يكون الحديث عن علم في طور التكوين، ويفتقر إلى هوية خارجية متميّزة، ومسائل ومباحث معيّنة. وفي الحالة الأولى لا يكون تعيين ماهية مثل هذا العلم على شيء من التعقيد، ويمكن بيانه في الحدّ الأدنى من خلال الطريقين التاليين:

١ـ من طريق الاستقراء وتجميع مسائل ومباحث ذلك العلم، والوصول (في ضوء ذلك) إلى تعريف يستوعب هذه المسائل بقدر الإمكان، ويحول دون دخول المسائل الأخرى.

٢ـ من طريق كشف موضوع وغرض ذلك العلم، وتقديم تعريف يضمن ذلك الغرض، وإنْ كان أعمّ من المسائل التي تخوض فيها مجموع المباحث الجارية في ذلك العلم.

ما الذي يجب فعله عند تحديد ماهية علمٍ لا يزال يطوي مرحلته «المفهومية» قبل أن يُبصر النور في عالم المصداق؟ من الواضح أن ماهية مثل هذا العلم تابعةٌ للموضوع والغرض الذي رُسم له. وبطبيعة الحال إنه على أساس هذا الموضوع والغاية يمكن تحديد حقل مسائل العلم أيضاً، إلاّ أن الذي يستحقّ الاهتمام في حقل «فلسفة الفقه»، والذي يزيد في صعوبة تحديد ماهيّته، هو أننا قد اخترنا منذ البداية اسماً لعلم لم يولد بعدُ، ثمّ نسعى إلى بيان ماهية ذلك العلم الذي يحمل تلك التسمية. فهل هذا الاسم مجرّد علامة وعنوان مشير لا يشتمل على أيِّ مضمون؟ أم أن تحديد الاسم لعلمٍ ما يحمل في أحشائه نوعاً من تحديد ذلك العلم؟ إن الاحتمال الثاني هو الأقرب للواقع.

توضيح ذلك: إن جذور هذا البحث والعمل على تأسيس علمٍ جديد تحت عنوان «فلسفة الفقه» إنّما نشأ عندما شهدت المرحلة المعاصرة بداية بلورة تدريجية لعلوم من الدرجة الثانية من نوع الفلسفات المضافة، من قبيل: «فلسفة الدين»، و«فلسفة التاريخ»، و«فلسفة السياسة»، و«فلسفة الأخلاق»، وما إلى ذلك من الفلسفات الأخرى، وقد تكفّل كلّ واحدٍ من هذه العلوم ببيان مباحث قيّمة ونافعة. إنّ تطوّر وجدوائية

هذا النوع من العلوم هو الذي دعا بعض المفكّرين إلى التساؤل عن مدى إمكانية التأسيس لعلم مشابه لهذه العلوم المذكورة بشأن الفقه، تحت عنوان «فلسفة الفقه»؟ وإذا أمكن ذلك فما هي حدود المساحة المفهومية ودائرة شمول هذا العلم؟

من خلال هذا التوضيح يمكن الإضاءة على دائرة هذا العلم المقترح إلى حدٍّ كبير. يرى المقترحون لإقامة مثل هذا العلم أن «فلسفة الفقه» تسعى إلى بيان ذلك السنخ من المسائل التي تبحث عنها سائر الفلسفات المضافة المشابهة الأخرى (من قبيل: فلسفة الدين، وفلسفة التاريخ، وما إلى ذلك)، ويمكن بيان ماهية «فلسفة الفقه» من خلال الرجوع إلى هذه العلوم، ومعرفة أغراض وموضوعات ومسائل هذه العلوم.

٥. من خلال الرجوع إلى هذه العلوم (الفلسفات المضافة) ودراسة مسائلها ومباحثها ندرك أن هذه العلوم تهتمّ بمجموعتين من المسائل ذات الصلة بالمضاف إليها (العلوم الناظرة إليها)، وهما:

١. تحليل مبادئ تلك العلوم.

٢. بيان مسائل من قبيل: المبادئ التصوّرية، والموضوع، والغاية، والمساحة، وتاريخ ذلك العلم، ومسار تطوُّره، وما إلى ذلك من المسائل التي عالج المتقدِّمون من العلماء القسم الأكبر منها تحت عنوان (الرؤوس الثمانية).

وهناك من العلماء والمفكّرين مَنْ جعل كلّ واحدةٍ من هاتين المجموعتين ـ من المسائل المتقدِّمة ـ موضوعاً لعلمٍ مستقلّ. ففي ما يتعلق بعلم الأخلاق ـ على سبيل المثال ـ جعلوا البحث عن المبادئ التصديقية لعلم الأخلاق موضوعاً لعلم باسم «فلسفة الأخلاق»، أو «ما فوق الأخلاق»، وجعلوا البحث عن الرؤوس الثمانية ونظائرها مرتبطاً بعلمٍ آخر باسم «فلسفة علم الأخلاق»[٨]. إلاّ أن الكثير من العلماء والمفكّرين الآخرين لم يرَوْا ضرورة هذا الفصل والعمل على تكثير العلوم، وجعلوا كلا النوعين والقسمين من المسائل تحت علمٍ واحد (في ما يتعلق بحقل الأخلاق ـ على سبيل المثال ـ باسم «فلسفة الأخلاق»).

ومن الواضح أن اختلاف هذين الرأيين يؤثّر في دائرة المباحث، وماهية وتعريف هذه العلوم أيضاً، وإنّ مصير «فلسفة الفقه» رهنٌ بالمبنى والرأي الذي يتّخذ في هذا

الشأن.

٦ـ كما تقدّم في الفقرة الرابعة فإن التعرّف على مسائل ومباحث العلم يلعب دوراً محورياً في إمكان صياغة تعريفٍ كامل له. كما يمكن لهذه المعرفة في مقام الحكم بشأن التعاريف المتقدّمة أن تساعد إلى حدٍّ كبير في معرفة جامعية ومانعية أو عدم جامعية ومانعية تلك التعاريف. وعليه من المناسب ـ قبل الدخول في نقل التعاريف المقدَّمة من قبل المفكِّرين في حقل فلسفة الفقه، والحكم بشأنها، ونقدها ودراستها ـ أن نقدِّم رؤوس المسائل الهامّة في فلسفة الفقه (على أساس المعرفة التي حصلنا عليها في الفقرة الخامسة من هذا العلم، وطبقاً للمبنى الثاني من المبنيين والمنهجين المذكورين في تلك الفقرة).

وهذه المسائل عبارةٌ عن:

ـ تعريف الفقه.

ـ تاريخ تطوُّر الفقه.

ـ بنية الفقه وهيكلته وتقسيماته.

ـ موقع الفقه.

ـ ارتباط الفقه بالعلوم الأخرى.

ـ منهج الفقه.

ـ غاية الفقه وأهدافه.

ـ مساحة الفقه.

ـ ماهيّة الأحكام الفقهية.

ـ مراحل الحكم الفقهي.

ـ أنواع الحكم.

ـ الأحكام الثابتة والمتغيِّرة.

ـ ارتباط المصالح والمفاسد بالأحكام.

ـ مصادر تشريع الفقه.

ـ حجّية مصادر التشريع.

- أساليب تفسير النصوص.
- ميثولوجيا وعلم منهج التحقيق في الأسانيد.
- أنواع الاستدلالات الفقهية.
- تعريف الاجتهاد.
- العوامل المؤثِّرة في الاجتهاد.
- تاريخ تطوُّر الاجتهاد.
- دور المصالح الاجتماعية في الاستنباطات الفقهية.
- دور الزمان وتأثيره في الاستنباط.

٧. مناقشة تعاريف «فلسفة الفقه»

في ما يتعلق بـ «التعريف» هناك إجماعٌ من قبل المحقّقين على أن تعريف الأشياء بحدودها، وبيان ذاتيّاتها، غير ميسور للبشر، وأن ما يُذكر تحت عنوان الحدّ التامّ والجنس والفصل إنْ هو ـ في الواقع ـ إلاّ ذكر للخواص والآثار ولوازم الأشياء (التعريف بالرَّسْم). من هنا يذهب البعض في مقام التعريف إلى الاعتقاد بعدم جدوائية الدخول في مناقشة التعاريف، ونقضها وإبرامها، إلاّ أنه وفي الوقت نفسه هناك إجماعٌ من قبلهم أيضاً على وجوب العمل في مقام «التعريف» بحيث يتمّ التعريف بالشيء على أفضل وأوضح الوجوه بقدر الإمكان، وأن يتمّ تمييزه من سائر الأشياء الأخرى، ويكون مستوعباً لجميع مصاديقه. من هنا ندخل في بيان ومناقشة التعاريف المطروحة في حقل «فلسفة الفقه» على النحو التالي:

التعريف الأوّل

إن «فلسفة الفقه» عبارةٌ عن المسائل العقلية ما قبل الفقهية. والمراد بالمسائل العقلية ما قبل الفقهية هي المسائل العقلية التي يجب تنظيمها وتنقيحها بالبراهين العقلية قبل الدخول في الفقه، ولا تعدّ من مسائل الفقه أبداً. إن المسائل ما قبل الفقهية ترتبط بعلم الكلام، وإن الكثير من تلك المسائل ممتزجةٌ بمسائل علم الكلام[٩].

مناقشة التعريف الأوّل

يمكن لنا بشأن هذا التعريف أن نذكر الأمور التالية:

١ـ إن هذا التعريف ينطبق على المنهج والأسلوب الأوّل (من الأسلوبين المذكورين في الفقرة الخامسة)، حيث يتمّ الفصل والتفكيك بين «فلسفة الفقه» و«فلسفة علم الفقه».

٢ـ إذا كان المراد من «المسائل العقلية ما قبل الفقهية» ذات المبادئ التصديقية لعلم الفقه لن يكون هناك وجهٌ لحصر مسائل هذا العلم بخصوص علم الكلام، بل إن الجزء الأكبر من هذه المسائل ترتبط وتمتزج بأصول الفقه، وجزء منها بعلم الكلام، وعدد منها ـ رغم قلّته ـ ممتزجٌ بعلم الرجال ومشترك معها. وأما إذا كان المراد من «المسائل العقلية المتقدّمة» مجرّد ذلك القسم من المبادئ التصديقية لعلم الفقه، المرتبط والممتزج بعلم الكلام، فلا يكون هناك وجهٌ لتخصيص هذه المجموعة من المسائل.

٣ـ إن التعبير بـ «المباحث العقلية ما قبل الفقهية» قد حلَّ في الواقع محل «المبادئ التصديقية للفقه»، سواءٌ بشكل مطلق يشمل جميع المبادئ التصديقية أم بشكل مقيّد، في حين يبدو التعريف الثاني أجلى وأوضح، وليس هناك وجهٌ لاستبداله بالتعبير الأول.

التعريف الثاني

إن فلسفة الفقه عبارةٌ عن مجموع القضايا التي تتحدّث عن المبادئ التصوّرية والتصديقية، والغاية، والتقسيمات الفقهيّة، وتلك التي لا تكون من المسائل الفقهية والأصولية والكلامية والروائية والأخلاقية[١٠].

مناقشة التعريف الثاني

١ـ يقوم هذا التعريف على أساس الفرضية القائلة: إن «فلسفة الفقه» تمتاز في حدود مسائلها ومباحثها من العلوم الأخرى بشكلٍ كامل، والتي تنكر تداخل مسائل

هذا العلم وامتزاجها بالعلوم الأخرى. وفي معرض مواصلتنا لهذا الكلام (الفقرة الثامنة) سوف نتحدَّث عن هذا الأمر بالتفصيل.

٢ـ إن هذا التعريف يشتمل على قسمين: إيجابي؛ وسلبي، بمعنى أن القسم الأول يهدف إلى بيان جامعية التعريف، وأما القسم الثاني فيهدف إلى بيان مانعية التعريف (وبذلك يكون التعريف جامعاً ومانعاً)، إلاّ أن هذا التعريف ـ للأسف الشديد ـ لم يكن موفَّقاً في هذه الغاية. فعلى سبيل المثال: إن جزءاً من المبادئ التصديقية الذي تمّ اعتباره في القسم الإيجابي من التعريف من مباحث فلسفة الفقه هو بالإضافة إلى فلسفة الفقه يقع بنفسه مورداً للبحث في أصول الفقه، والجزء الآخر يُبحث في علم الكلام، وأما القسم السلبي من التعريف فلا يقدِّم ملاكاً أو معياراً لبيان الأمور والموارد التي يجب أن تبقى في دائرة فلسفة الفقه، وما هو الملاك والمعيار في بقائها ضمن هذه الدائرة؟ وما هي الموارد التي يجب أن تخرج من دائرة فلسفة الفقه؟ وما هو الملاك في إخراجها؟

التعريف الثالث

إن فلسفة الفقه عبارةٌ عن المسائل التي تتعرّض لمجموع المباحث الفقهية بشكلٍ كامل، وتجيب عن تلك الأسئلة الجوهرية التي تواجه الفقه برمّته. وهي المسائل التي تبحث في مسار عمل الفقيه في حقلين: **الأول**: مجموع الفقه؛ **والثاني**: ما يمارسه الفقيه في حقل اختصاصه الفقهي. ثمّ قال مقترح التعريف بعد ذلك: من هنا يذهب بنا التصوُّر إلى أن العلم الأول وعلم الرجال يأتي في الواقع بعد فلسفة الفقه. إن الذي تتكفَّل فلسفة الفقه بترسيخه وبيانه، وتمهِّد له، هو الأصول والرجال، وتضع تحت تصرّف الفقيه آليّة تطبيق ذلك في حقل الفقه[١١].

مناقشة التعريف الثالث

١ـ يقوم هذا التعريف (مثل التعريف الثاني) على الفرضية القائلة بفصل حقل فلسفة الفقه عن العلوم الأخرى، وسيأتي البحث في ذلك.

٢ـ لم يُذْكَر في أصل التعريف الملاك الذي يحول دون تداخل مسائل علوم من قبيل: علم الكلام، وعلم أصول الفقه، وعلم الرجال، في فلسفة الفقه، وإن الذي يُذكر بعد ذلك ـ على شكل نتيجةٍ للتعريف المذكور ـ لا يُقلّل شيئاً من الإبهام المحيط بالملاك المشار إليه. لماذا وكيف يقع علم أصول الفقه والرجال بعد فلسفة الفقه؟ ألا تلعب هذه العلوم أيَّ دورٍ في تثبيت وبيان بعض المباحث المشار إليها في التعريف؟ ولا يكون لها من تأثيرٍ إلاّ في وضع آليّة تطبيقه في يد الفقيه؟ هذا ما لا نجد له توضيحاً شافياً في هذا التعريف.

التعريف الرابع

إن فلسفة الفقه علمٌ يبحث في مسائل الفقه والاجتهاد الفقهي، ويسعى إلى حلّ نوعين من المسائل، وهما:

أـ المسائل المتعلّقة بمجموع الفقه بوصفه علماً، والمسائل التي يواجهها، من قبيل: أهداف الفقه، ومساحة الفقه، وعلاقة الفقه بالتاريخ والزمان، ومصادر الفقه، وعلم منهج التحقيق التاريخي في الفقه، وأساليب تفسير النصوص، وعلاقة الفقه بالعلوم الأخرى، وما إلى ذلك.

ب ـ المسائل الناظرة إلى مسار الفقه والفقيه، وتعود إلى كيفية عمل المجتهد، من قبيل: العناصر المؤثرة في الاجتهاد، ومعرفة الاجتهاد، وأساليب اختلاف الفقهاء، وما إلى ذلك.

يقول صاحب هذا التعريف في معرض توضيحه: إنّ الشيء الذي يجب الالتفات إليه هو أنّ فلسفة الفقه تتّصف بما تتّصف به الفلسفة من التحرُّر الفكري. فكما تقوم الفلسفة بمناقشة ونقد مسلَّمات العلوم الأخرى تقوم فلسفة الفقه بنقد مسلَّمات الفقه، بل وحتّى علم الأصول والرجال أيضاً[١٢].

مناقشة التعريف الرابع

إن الشطر الأول من هذا التعريف لا ينسجم مع الشطر التفصيلي الذي يتلوه؛

وذلك أن الشطر الثاني إمّا أن يكون بمنزلة تفسير للشطر الأول، وهو الأقرب للاحتمال؛ أو متمِّماً له. وعلى الاحتمال الأول يرد الإشكال بأن الشطر الثاني يشتمل على مسائل تتجاوز المباحث التي يُشير إليها الشطر الأول من التعريف؛ لأن مسائل النوع الأول من القسم الثاني (المسائل المتعلّقة بمجموع الفقه)، ليست من قبيل مسائل الفقه والاجتهاد الفقهي. وأما على الاحتمال الثاني ـ الذي نذهب من خلاله إلى جعل كلا شطري التعريف متمِّماً للآخر. وبعبارةٍ أخرى: أن نجعل الشطر الأول قسيماً للشطر الثاني، وليس مقسماً لكلا نوعَيْ القسم الثاني ـ فيكون التداخل حاصلاً، وإن الشطر الثاني لوحده سيكون مستوعباً للشطر الأول أيضاً، دون أن تكون هناك حاجةٌ إلى ذكره. خلاصة الكلام: إن هذا التعريف لم يكن موفَّقاً في تقديم تعريف جامع وواحد يشمل كلا نوعَيْ مسائل فلسفة الفقه.

التعريف الخامس

إن فلسفة الفقه عبارةٌ عن التفكير بشأن قواعد وأهداف ومصادر الأحكام والتمهيد للنظريات العامّة بشأن أسلوب التحقيق والتفسير[١٣].

توضيح صاحب التعريف: إن الفلسفة هي نفس التعقُّل، والعثور على العلّة. فعندما يتمّ الحديث في الفقه عن علة الأحكام، أو حكمة الأحكام، يعني ذلك أننا نروم العثور على قواعد الأحكام، لا أن نكتفي بتقريرها فقط[١٤]. إن «فلسفة الفقه» ليست فلسفةً بحتة، وإنّما هي «فلسفة تحققية»، بمعنى أنها تنظر إلى «ما هو كائنٌ»، وتضع الحلول لما هو معدومٌ، وتسعى إلى أن تستخرج منه «ما يجب أن يكون»[١٥]. وعندما يسعى الفقيه إلى معرفة ماهية فلسفة الفقه عليه أن يرى ما هي المصادر التي تلقّنه هذه الإلزامات: هل هي القرآن، والسنّة، والعقل، والإجماع؟ وهل هناك تبويب بين هذه المصادر؟ إن فلسفة الفقه أعمّ من أصول الفقه[١٦].

مناقشة التعريف الخامس

١ـ هل يمكن تسمية عملية «التفكير والتمهيد» علماً؟ إن المراد من العلم

المنشود هنا ليس مطلق الإدراك والتفكير الذي يمارسه المفكّرون، بل المراد هو مجموعة من القضايا المترابطة التي تهدف إلى موضوعٍ وأسلوب وغرض خاصّ. وعليه لا يمكن تسمية النشاط الذي يمارسه المفكّرون علماً. أجل، عندما تتحوَّل نتائج هذه الأنشطة الفكرية في كلّ علمٍ إلى مجموعة من القضايا المترابطة والمنتظمة في سلك من القواعد والأصول الخاصّة المدوّنة يمكن حينها أن نطلق عليها تسمية العلم.

٢ـ إن هذا التعريف يسعى إلى بيان «فلسفة الفقه» بمعناها الأعمّ (طبقاً للقاعدة والمنهج الثاني المذكور في الفقرة الخامسة)، بَيْدَ أنه يفتقر إلى التعبير الشامل لجميع مسائل هذا العلم، كما أنه لا يستوعب مباحث من قبيل: مساحة وحدود الفقه، وتاريخ تطوّر الفقه، وتاريخ تطوّر الاجتهاد، وما إلى ذلك.

التعريف السادس

إن فلسفة الفقه عبارةٌ عن مجموع التأمُّلات والأفكار النظرية والتحليلية والعقلانية في حقل «علم الفقه».

توضيح صاحب التعريف: وعليه ليس السؤال عن ماهية الفقه وحدها هي التي تكون داخلة ضمن «فلسفة الفقه» فحَسْب، بل تدخل ضمن إطاره حتّى الأسئلة عن مباني الفقه أيضاً، بمعنى أنه بالإضافة إلى علل قيام العلم تكون علل وجود ذلك العلم داخلةً تحت «فلسفة الفقه» أيضاً؛ وذلك لأن السؤال عن علّة أو أدلّة قضيّة فقهية أو مجموعة من القضايا الفقهية ليس سوى السؤال عن ماهيّتها، وإن جميع مسائل فلسفة الفقه لا تندرج تحت السؤال القائل: «ما هو علم الفقه؟»، وإن السؤال عن قواعد الفقه من أوضح الأسئلة المطروحة في فلسفة العلم(١٧).

مناقشة التعريف السادس

١ـ إن الإشكال الأوّل الذي أوردناه على التعريف السابق (التعريف الخامس) يرد على هذا التعريف أيضاً؛ لأنه يرى فلسفة الفقه «مجموعة من التأمُّلات النظرية والتحليلية والعقلانية»، في حين أن التأمُّل والتفكير من وظائف المتأمِّل والمفكِّر،

وهذا ما لا يمكن تسميته علماً بالمعنى الاصطلاحي.

٢ـ إن هذا التعريف لا يشمل المباحث التاريخية والتقريرية، من قبيل: مراحل الفقه، ومراحل الاجتهاد، وما إلى ذلك.

التعريف السابع

إن فلسفة الفقه علمٌ موضوع بحثه هو علم الفقه نفسه.

توضيحات مقترِح التعريف: طبقاً لهذا التعريف لو وجد علمٌ يعتبر علم الفقه ـ الذي هو فرع علميّ ـ موضوعاً له نكون قد حصلنا على علم من الدرجة الثانية، يمكن تسميته بـ «فلسفة علم الفقه»، أو «فلسفة الفقه». وكلّ ما يُقال بشأن علم الفقه يعود إلى هذا الحقل المعرفي. وإنّ ما كان يُطلق عليه المتقدِّمون مصطلح «الرؤوس الثمانية» لو تمّ بحثه وتحقيقه في خصوص علم الفقه فسوف يرتبط بالحقل المعرفي لفلسفة الفقه، بمعنى أن تعريف علم الفقه، وموضوع علم الفقه، والغرض منه وغايته، وفائدته، ومرتبته وموقعه بين العلوم الأخرى، ومؤسّسه ومؤلّفه، وفهرسة مباحثه ومسائله، وأنحاؤه التعليمية، تعود بأجمعها إلى حقل فلسفة الفقه[١٨].

مناقشة التعريف السابع

إن الإشكال الذي يرد على هذا التعريف يكمن في غموضه وعدم وضوحه.

وقد التفت صاحب التعريف ـ بطبيعة الحال ـ إلى ذلك أيضاً، ولذلك نجده يقول بعد ذلك: لإيضاح مفهوم فلسفة الفقه لا بُدَّ لنا من تقديم مزيد من التوضيح؛ إذ إنّ كلّ ما يُقال بشأن علم الفقه ينطوي على الكثير من المسائل التي نذكرها هاهنا على شكل فهرسة لتلك المسائل[١٩].

ثم تعرّض بعد ذلك إلى ذكر أربع عشرة مسألة من المباحث والمسائل الرئيسة لفلسفة الفقه.

التعريف الثامن

إن فلسفة الفقه عبارةٌ عن العلم الناظر في الفقه؛ بغية التعرّف عليه برمّته،

وجميع أنحائه، بوصفه علماً قائماً، دون أن يكون لهذه المعرفة العامّة مدخلية أو تأثير في الفقه[٢٠].

وقال صاحب هذا التعريف في بيانه وشرحه التفصيلي: إن فلسفة الفقه علمٌ يسعى إلى معرفة الفقه بشكلٍ عامّ عبر عدّة مراحل، وبشكلٍ متناغم ومنسجم، بحيث يمكنه من خلال هذه المعرفة أن يصل إلى مسار وحدود وأبعاد وجميع المقوِّمات الداخلية وغايات ومبادئ وخصوصيات هذا العلم، وأن يتمكَّن ـ بالإضافة إلى ذلك ـ من التحقيق في تفكيك وتحليل الضوابط الاستنباطية من موقع المشرف والناظر. إن موضوع هذه المعرفة هو عمومات الفقه، ومسائله هي جميع مقوِّمات ومبادئ وغايات ومشخّصات الموضوع والمحمول والمقدّم والتالي في الفقه[٢١].

مناقشة التعريف الثامن

إن هذا التعريف يقوم على أساس رؤية تعتبر فلسفة الفقه عامّة، وغير مختصّة بالمباني التصديقية وفرضيات علم الفقه فقط، وعلى هذا الأساس يكون هذا التعريف قد نجح في غايته، حيث قدَّم لنا تعريفاً جامعاً.

٨ـ نسبة فلسفة الفقه إلى العلوم الأخرى

لا نروم هنا البيان التفصيلي لنسبة فلسفة الفقه إلى سائر العلوم الأخرى؛ فإن ذلك يحتاج إلى بحث مستقلّ، وإنما نروم ـ على أساس ما تمّ التوصّل إليه من معرفة ماهية فلسفة الفقه ـ بيان هذه المسألة القائلة: هل هناك تداخلٌ واشتراك مسائل هذا العلوم ومسائل العلوم الأخرى، من قبيل: أصول الفقه، وعلم الكلام، وعلم الرجال وما إلى ذلك، أم لا؟

إذا كان الجواب بالنفي، وعمدنا إلى إنكار وجود أيّ نوعٍ من أنواع الاشتراك والتداخل مطلقاً، فسوف يلزم من ذلك إعادة النظر في أكثر التعاريف المتقدّمة ـ إذا لم نقل في جميعها، بنحوٍ من الأنحاء ـ؛ لأن هذه التعاريف قد صيغت بحيث لا تكون مانعة من هذه الناحية، ولا تنفي الاشتراك والتداخل بين مسائل هذا العلم والعلوم

الأخرى.

وأما إذا كان الجواب بالإيجاب فإنّ ذلك سيفضي بنا إلى طرح أسئلةٍ أخرى، من قبيل: كيف يكون اشتراك مسائل هذا العلم مع مسائل كلّ واحدٍ من العلوم الأخرى؟ هل يكون هذا الاشتراك على نحو العموم والخصوص من وجه، أو العموم والخصوص المطلق، أو التساوي؟ وعلى أيّ حالٍ من هذه الأحوال هل من الصواب تأسيس علمٍ بهذه الخصوصية أم لا؟ وما هو الملاك المصحِّح لتفكيك وتأسيس العلم؟

في معرض الإجابة عن السؤال الأول (تداخل أو عدم تداخل المسائل) يجب أوّلاً أن نعمل على إيضاح النسبة التي يمكن اعتبارها مصداقاً لـ «التداخل» بين علمين.

أ. يتمّ في بعض الأحيان طرح مسألة في علمٍ ما، مع أنها ليست من مسائله، ولكنْ لأسبابٍ ـ من قبيل: عدم بحثها وطرحها في علم آخر، والحاجة إلى تبيينها للانتفاع بنتيجتها بوصفها مبدأ تصوّرياً أو تصديقياً لهذا العلم ـ تمسّ الحاجة إلى طرحها في هذا العلم، وفي هذه الحالة لا يمكن القول بتداخل هذين العلمين، بعد أن كان طرح هذه المسألة في ذلك العلم لمجرّد الاستطراد.

ب ـ وأحياناً يكون شيءٌ واحد موضوعاً في علمين مختلفين، ولا يكون طرح هذا الموضوع فيهما استطراداً، إلاّ أن حيثية وجهة البحث عن ذلك الموضوع في ذينك العلمين تكون مختلفة. وبعبارةٍ أخرى: إن محمولات مسائل هذين العلمين مختلفة رغم اشتراك موضوعات مسائلها. ومن هذا القبيل: موضوع علم الصرف وعلم النحو، فالموضوع في هذين العلمين هو «الكلمة»، إلاّ أن محمولات المسائل في هذين العلمين مختلفة. وعليه فإنّ اختلاف حيثية وجهة البحث هنا تمنع من صدق «التداخل»؛ لأن وحدة المسائل تعود إلى وحدة الموضوع والمحمول معاً، لا إلى وحدة الموضوع وحده.

ج ـ وأحياناً، بالإضافة إلى وحدة الموضوعات، تكون محمولات المسائل في العلمين متحدة أيضاً، ويكون الاختلاف ماثلاً في الأغراض والأهداف من طرح مسائل هذين العلمين فقط. فعلى سبيل المثال: إن الهدف من ذكر مسألة العصمة وحجّية قول المعصوم في علم الكلام غير الهدف الذي ينشده فيلسوف الفقه من طرح هذه المسائل في فلسفة الفقه.

فهل يمكن لهذا الاختلاف في الهدف والغرض أن يكون مانعاً من صدق «التداخل»؟ من الواضح أن اختلاف وتعدُّد الأغراض لا يمكن أن يغيِّر ماهية مسائل العلم؛ لأن «غرض طرح المسألة» أمرٌ خارج عن ماهية المسألة، وإن تعدُّد الغرض، الذي هو أمر خارجي، لا يمكن أن يكون سبباً في تعدُّد واختلاف ذات المسألة وماهيّتها.

طبقاً لما تقدَّم، ومع أخذ مسائل فلسفة الفقه بنظر الاعتبار، والتي تقدم ذكر فهرستها الإجمالية في الفقرة السادسة، يتّضح أنّ مسائل فلسفة الفقه تتداخل مع مسائل علومٍ من قبيل: أصول الفقه، وعلم الكلام، وعلم الرجال. فعلى سبيل المثال: إن البحث عن صحّة النصوص وقداستها، وحجّية ودليل اعتبار كلّ واحد من مصادر الفقه، يعدّ من المسائل المشتركة في فلسفة الفقه وعلم الكلام، كما أن البحث عن صحّة النصوص الروائية وتبويب الأحاديث يُعدّ من المسائل المشتركة بين فلسفة الفقه وعلم الرجال. وإنّ مسائل من قبيل: ماهية الحكم، ومراحل وأركان وأنواع الحكم، والأحكام الثابتة والمتغيِّرة، وأساليب ومناهج تفسير النصوص، وحجّية الظواهر وخبر الواحد، وما إلى ذلك، تعدّ من المسائل المشتركة بين فلسفة الفقه وعلم الأصول.

وبعد القبول بالتداخل بين مسائل فلسفة الفقه والعلوم ذات الصلة ـ على ما تقدَّم في الفقرة السابقة ـ يصل الدَّوْر إلى بيان النسبة بين مسائل فلسفة الفقه وهذه العلوم. وباستثناء أصول الفقه الذي يكون موضع تأمُّل أكبر يمكن للعلوم ذات الصلة الأخرى أن تكون مشمولةً لحكمٍ واحد، واعتبار النسبة القائمة بين كلّ واحدٍ منها وبين فلسفة الفقه هي نسبة العموم والخصوص من وجهٍ، بمعنى أن هناك بينها ـ إلى جوار المسائل المشتركة ـ موارد أخرى كثيرة خاصّة بكلّ واحدٍ منهما. وبطبيعة الحال فإنّ موارد اشتراك كلّ واحد من هذه العلوم مع فلسفة الفقه، وحجم تداخلها مع فلسفة الفقه، ليس على وتيرةٍ واحدة، وعليه لا نرى حاجةً للدخول في تفاصيل هذا البحث. وأما في ما يتعلق بأصول الفقه، ومقدار تداخل مسائله مع مسائل فلسفة الفقه، فهناك اختلافٌ بين العلماء: فمنهم مَنْ ذهب إلى القول بوجود التباين بينهما؛ وهناك مَنْ قال بأن أصول الفقه أعمّ من فلسفة الفقه؛ وقال آخرون: إن النسبة القائمة بينهما هي نسبة العموم والخصوص من وجهٍ. فما هو السرّ في هذا الاختلاف؟

١. إن هذا الاختلاف ينشأ أحياناً من الاختلاف في فهم تعريف وماهية هذين العلمين. فهل فلسفة الفقه علمٌ توصيفي أو تاريخي، أو علم قواعد، أو هو مزيجٌ من ذلك كلّه؟ وهل تعمل فلسفة الفقه على تناول المبادئ التصديقية للفقه فقط أم أنها تشمل ما هو الأعمّ من ذلك؟ ومن ناحيةٍ أخرى: هل علم الأصول عبارةٌ عن قواعد لاستنباط الحكم الشرعي وما ينتهي إليه المجتهد في مقام العمل (مباحث الأصول العملية)، أم عبارة عن القواعد الممهدة لتحصيل الحجّة على الحكم الشرعي؟ وهل علم الأصول عبارةٌ عن تلك المباحث التي فرغ الأصوليّون من تدوينها أم أنها شاملة لجميع القواعد المؤثّرة في تحصيل الحجّة الشرعية على الأحكام، وإنْ لم يتمّ الالتفات إليها حتّى الآن؟ إن اختيار كلّ واحد من هذه المباني المتقدّمة يؤدي إلى نتيجة مغايرة تختلف عن النتائج الحاصلة من اختيار الموارد الأخرى.

٢. وفي بعض الموارد ينشأ هذا الاختلاف من التفسير الذي يقدِّمه البعض لـ «التداخل». فالذي يرى الاختلاف في الأغراض رافعاً للتداخل، والذي يرى وحدة المسائل (حتّى مع تعدُّد الأغراض) مصداقاً للتداخل، لا يمكنهما الذهاب إلى رأيٍ واحد في ما يتعلّق بالنسبة القائمة بين فلسفة الفقه وعلم الأصول.

لقد شرحنا في الفقرة الثامنة أن تعدُّد الأغراض قد يسوِّغ التأسيس لعلمين مستقلّين رغم وجود المسائل المشتركة بينهما، إلاّ أن ذلك لا يرفع التداخل بينهما. وعليه لو اعتبرنا فلسفة الفقه بالمعنى الأعمّ، الذي يشمل المبادئ التصورية والمباحث التاريخية، من قبيل: مراحل الفقه، وتاريخ تطوّر الاجتهاد، وما إلى ذلك، بالإضافة إلى الفرضيات والمبادئ التصديقية للفقه، فإنّ نسبتها إلى علم الأصول ـ أيّاً كان معناه من بين المعاني التي تقدَّمت الإشارة إليها ـ هي نسبة العموم والخصوص المطلق، بمعنى أن فلسفة الفقه أعمّ من أصول الفقه.

إلى هنا اتّضح أن مسائل «فلسفة الفقه» تتداخل في الجملة مع مسائل عدد من العلوم. واتّضح أيضاً أن النسبة القائمة بين فلسفة الفقه وعلم أصول الفقه هي نسبة العموم والخصوص المطلق، وأن مسائل علم الأصول تشكّل جزءاً رئيساً من مسائل فلسفة الفقه. إلاّ أننا مع ذلك نقول: هل يصحّ لنا تأسيس علم باسم (فلسفة الفقه) أم لا؟

كما أشار الشيخ الآخوند الخراساني، صاحب كفاية الأصول، في مقدّمة تعريف علم الأصول إلى أن تأسيس وتدوين علم جديد (يشتمل على غرضٍ مختلف) إذا لم يكن مشتركاً في الجزء الأكبر من مسائله مع علمٍ آخر كان ذلك أمراً مستحسناً، وأما إذا كان مشتركاً مع علمٍ آخر في جميع مسائله، أو لم تكن المسائل الخاصّة بالعلم الجديد مستحقّة للاهتمام والالتفات، فلن يكون هناك وجهٌ لتأسيس علم جديد. ويمكن لضمان كلا الغرضين بحث المسائل في إطار علمٍ واحد، ولكنْ من جهتين وحيثيتين (بما يتناسب مع الهدفين المذكورين).

وحيث إن عدد المسائل غير المشتركة لفلسفة الفقه والعلوم ذات الصلة (باستثناء أصول الفقه) لا تستحقّ الاهتمام فإن وجود المسائل المشتركة بينهما لا يُشكّل مانعاً من تأسيس «فلسفة الفقه».

وفي ما يتعلّق بعلم الأصول، بالنظر إلى الشرح والبيان المتقدِّم في الفقرة التاسعة، يمكن لنا أن نصل إلى نتيجة مفادها: إننا إذا كنا نروم إصدار الحكم بغضّ النظر عن الواقع القائم فإنّ الذي كان يجب تدوينه من هذين الأمرين (أصول الفقه؛ وفلسفة الفقه)؛ للحصول على نظام جامع ومعقول، هو فلسفة الفقه. ولو تمَّ ذلك بشكلٍ مبكّر لما كانت هناك ضرورةٌ إلى تأسيس علمٍ مستقلّ اسمه (علم أصول الفقه). وقد أدرك المفكّرون المسلمون بشكلٍ مبكّر وجوب طرح بعض مباحث فلسفة الفقه، وعمدوا بالفعل إلى طرح مسائل في إطار مجموعة من البحوث تمّت تسميتها بـ «علم أصول الفقه». وإذا كانوا لم يتناولوا المباحث الأخرى من فلسفة الفقه فربما كان السبب في ذلك يعود إلى أنّهم في مقام الانتفاع في البحوث الفقهية لم يلمسوا حاجةً إليها، رغم أن بعضاً من هذه البحوث قد تمّ طرحها ضمن العلوم ذات الصلة الأخرى.

وباختصارٍ: حيث أدّى المسار الطبيعي لتدوين العلوم الإسلامية إلى تدوين علم الأصول يمكن حاليّاً، إلى جوار هذا العلم المتين والمتطوِّر والمثمر (والمتضخِّم إلى حدٍّ ما)، التأسيس لعلمٍ جديد باسم «فلسفة الفقه» أيضاً، والبحث فيه عن مسائل لم يتمّ البحث عنها في أصول الفقه.

الهوامش

(١) انظر: محمد تقي مصباح اليزدي، آموزش فلسفه (مصدر فارسي) ١: ٦٧ ـ ٧٠، سازمان تبليغات إسلامي، طهران، ١٣٦٤هـ.ش؛ مرتضى مطهّري، الأعمال الكاملة ٥: ١٢٩ ـ ١٣٩، انتشارات صدرا، ط٥، قم، ١٣٧٦هـ.ش.

(٢) انظر: جميل صليبا، فرهنگ فلسفي، ترجمه إلى الفارسية: منوشهر صانعي دره بيدي: ٥٠٣، انتشارات حكمت، طهران، ١٣٦٦هـ.ش.

(٣) انظر: محمد تقي مصباح اليزدي، آموزش فلسفه (مصدر فارسي) ١: ٦٧.

(٤) انظر: جميل صليبا، فرهنگ فلسفي: ٥٠٤.

(٥) انظر: محمد تقي مصباح اليزدي، دروس فلسفه أخلاق (مصدر فارسي): ١٠، انتشارات اطلاعات، ط٢، طهران، ١٣٧٠هـ.ش.

(٦) انظر: محمد تقي مصباح اليزدي، آموزش فلسفه (مصدر فارسي) ١: ٦٨.

(٧) انظر: محمد علي التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ١: ١٤ ـ ١٦، مكتبة لبنان ـ ناشرون، ١٩٩٦م.

(٨) انظر: المصدر السابق ١: ٦٤.

(٩) انظر: المحقق الداماد (مصدر فارسي) ١٢: ٢ ـ ٣، ١٣٧٣هـ.ش.

(١٠) انظر: موسوي گرگاني، مجلة نقد ونظر ١٣ ـ ١٤: ٣١٢، ١٣٧٦ ـ ١٣٧٧هـ.ش.

(١١) انظر: مجلة نقد ونظر، العدد ١٢: ٤٩٤.

(١٢) انظر: فاضل مهريزي: ٧٤٧ ـ ٧٤٨، ١٣٧٦هـ.ش.

(١٣) انظر: كاتوزيان، مجلة نقد ونظر، العدد ١٢: ٥٠٥.

(١٤) انظر: المصدر السابق: ٥١٧.

(١٥) انظر: المصدر السابق: ٥١٩.

(١٦) انظر: المصدر السابق: ٥٢٥ ـ ٥٢٦.

(١٧) انظر: لاريجاني، مجلة نقد ونظر، العدد ١٢: ١٦ ـ ٢١.

(١٨) انظر: مصطفى مَلَكيان، مجلة نقد ونظر، العدد ١٢: ٣٥ ـ ٣٦.

(١٩) انظر: المصدر السابق: ٣٦.

(٢٠) انظر: عابدي شاهرودي، مجلة نقد ونظر، العدد ١٢: ١٣.

(٢١) انظر: المصدر السابق: ١٠.

فلسفة الحقوق والقانون

د. محمود حكمت نيا[*]

ترجمة: حسن مطر

مقدّمة

إن الفلسفات المضافة حقولٌ أو فروع علمية تنظر إلى ذات العلوم المضافة إليها نظرة خارجية شاملة، وبأسلوب عقلاني ناقد ومباشر. وإن من الفلسفات المضافة «فلسفة الحقوق». ويمكن العثور على المسائل والمباحث العامّة لفلسفة الحقوق ضمن عناوين، من قبيل: «فلسفة الحقوق»[١]، أو «نظرية الحقوق»[٢]، أو «علم الحقوق»[٣]، أو «الفلسفة الحقوقية»[٤]. وبالإضافة إلى هذه المسائل يمكن العثور على فلسفة الحقوق على نحو أكثر تخصُّصاً، واتجاهات خاصّة تشتمل على عناوين مختلفة. وفي هذا المقال نسعى إلى تكوين رؤية مختصرة وعابرة إلى فلسفة الحقوق وأمّهات المسائل المبحوثة فيها.

١. تعريف فلسفة الحقوق

يتألّف مصطلح «فلسفة الحقوق» (على شكل مضاف ومضاف إليه) من كلمتين، هما: «الفلسفة»؛ و«الحقوق». إن الحقوق بمعنى عامّ عبارة عن «مجموعة من القواعد الجامعة والمُلزمة التي تحكم الحياة الاجتماعية للناس؛ من أجل إحلال النظام، وتطبيق العدالة، ويتولّى رجال الحكم والدولة مهمّة تطبيقها»[٥].

إن هذه القواعد تتبلور ضمن إطار الحاجة والمباني الفكرية، والأطر العلمية

(*) أستاذٌ جامعيّ في مجال القانون والحقوق، وعضو الهيئة العلميّة في معهد الثقافة والفكر الإسلامي.

والثقافية في قالب المصطلحات والقواعد والتصنيفات والأشكال الخاصة، وعلى أساس مصادر خاصّة، ويُطلق عليه مصطلح النظام الحقوقي، ويتمّ في ذلك المصطلح إضافة كلمة «الحقوق» إلى ذلك النظام الخاص. فعندما نذكر الحقوق الإسلامية ـ على سبيل المثال ـ نريد بذلك النظام الحقوقي للإسلام[٦].

ومضافاً إلى ذلك لربما تمّ التأسيس لعلم معيّن لتعليم الحقوق، أو النظام الحقوقي الخاص، يطلق عليه اسم الحقوق أيضاً. وعلى أيّ حال يمكن للفلسفة أن تضاف إلى كلّ واحد من هذه العناوين المذكورة.

وعلى هذا الأساس يمكن استعمال فلسفة الحقوق في أربعة معانٍ، وهي:

١ـ الفلسفة الحقوقية، بمعنى الفلسفة بوصفها مجموعة من القواعد المشتملة على الأوصاف المتقدّمة.

٢ـ فلسفة الحقوق، بمعنى الفلسفة بوصفها علماً يدرس هذه القواعد.

٣ـ فلسفة الحقوق، بمعنى فلسفة النظام الحقوقي الخاصّ، من قبيل: فلسفة الحقوق في الإسلام، أو فلسفة القوانين العرفية[٧].

٤ـ الفلسفة الحقوقية، بمعنى الفلسفة بوصفها علماً تتمّ بلورته لتحليل وفهم وتفسير النظام الحقوقي الخاص.

وإنّ المراد من الحقوق في مقالنا هذا هو المعنى الأول من المعاني الأربعة المتقدّمة، أي إنها مجموعة من القواعد الحاكمة على العلاقات والروابط الاجتماعية التي تتمتع بالضمانة الإجرائية والتطبيقية، بغضّ النظر عن تبلورها ضمن نظام معيّن.

أما الكلمة الأخرى التي يجب الالتفات لها في ما نحن فيه فهي كلمة «الفلسفة». إن للفلسفة معاني متعدّدة ومختلفة، وقد شهدت تطوّرات على مرّ التاريخ. إن الفلسفة في معناها القديم عبارةٌ عن مطلق العلوم المعقولة، ولم تكن تشمل العلوم المنقولة. وأما في المعنى الآخر فهي عبارةٌ عن «العلم بأحوال الموجود بما هو موجودٌ، لا بما له من تعيُّن خاص»[٨].

أما هنا فلا يُراد من الفلسفة أيّاً من المعاني المتقدّمة، إلاّ أنها في الوقت نفسه ليست أجنبيةً أو بعيدة عنها؛ لأن فلسفة الحقوق ليست من سنخ العلوم النقلية، بل هي

بصدد البحث في الضرورات والمحظورات الحقوقية على نحوٍ عقلانيّ. ومن ناحيةٍ أخرى تدرس أحوال وعوارض الحقوق والقواعد الحقوقية من حيث كونها حقوقية أو يجب أن تكون كذلك، بغضّ النظر عن الحقل الحقوقي الخاص الذي يحتويها. فلو شبَّهنا الحقوق بالجسم فإن دراسة الجسم تكون على نوعين؛ فأحياناً تدرس خصوصيات كل جسم بشكل مستقلّ؛ وتارةً يُدرس مجموع الجسم أو أجزاؤه من حيث كونها جزءاً من مجموع الجسم. ودراستنا هي من السنخ الثاني للفلسفة.

وهناك مَنْ عمد ـ بدلاً من تعريف الفلسفة من طريق الموضوع ـ إلى تعريف ووصف الآلية الفلسفية. في هذه الرؤية «يسعى الفيلسوف من خلال دراسته الدقيقة إلى تقييم وَعْينا وعقيدتنا بشأن العالم بشكلٍ عامّ، والعالم الإنساني بشكلٍ خاصّ. ومن خلال هذا البحث والتحقيق يبذل الفيلسوف جهداً لرسم صورةٍ عامة ومنتظمة عن جميع ما نعلمه ونفكِّر فيه ونطرحه. إن إدراك هذا النوع من الأفكار العامّة يعمل على طرحٍ جامع وشامل، يمكِّن الفرد العادي من مناغمة رؤيته عن الكون والأمور الإنسانية، وأن يقيس أفعاله وأعماله وسلوكه على أساسها»[٩].

وبهذا المعنى يكون ما يقوم به فيلسوف الحقوق هو الدراسة النقديّة لمجموع الحقوق، وتقديم صورة عامّة عنها. مضافاً إلى ذلك تستعمل الفلسفة في معانٍ أخرى أيضاً. وبهذا المعنى لا تكون الفلسفة العلمية منفصلة عن سائر العلوم الأخرى، بل إن نسبة العلوم إلى الفلسفة من قبيل: مرتبة من المعرفة إلى مرتبة أخرى أكمل منها بشأن أمرٍ ما[١٠]. وبهذا المعنى تكون فلسفة الحقوق مرتبة أكمل من معرفة الحقوق وقواعدها.

وبالالتفات إلى المعاني المتقدّمة يمكن تعريف فلسفة الحقوق بمفهوم «التفكير»[١١] الخارجي[١٢] والانتقادي[١٣] بالنسبة إلى مجموع القواعد العامّة والملزمة؛ لغاية إحلال النَّظْم، وإقامة العدل. وعلى هذا الأساس فإن الفلسفة من سنخ التفكير الذي ينظر إلى الأمور من خارجها، بعيداً عن القواعد الداخلية والنظام الحقوقي، والذي يبحث في الحقوق برؤيةٍ انتقادية[١٤].

نشهد في بعض المؤلَّفات الفلسفية ـ ولا سيَّما في الأعمال التقليدية للقارّة

الأوروبية ـ تفريقاً بين «فلسفة الحقوق» و«النظرية الحقوقية». فقد عمدت هذه الرؤية إلى تخصيص «النظرية الحقوقية» بالجانب التحليلي[١٥] والعلم الحقوقي[١٦]، واعتبر لها أربعة حقول دراسية، وهي:

١ـ **التحليل الحقوقي**[١٧]: وهنا يتمّ بحث أمور من قبيل: مفهوم الحقوق[١٨] بشكلٍ عام، والمعايير الحقوقية[١٩]، والنظام الحقوقي، والمفاهيم (المصطلحات) الحقوقية، والآليّات الحقوقية[٢٠]، ومصادر الحقوق.

٢ـ **علم المنهج الحقوقي**[٢١]: وفي هذا القسم يتمّ بحث «نظرية التشريع»[٢٢]، والحكم بشأن الحقوق[٢٣]، والذي يتضمَّن تفسير القواعد، ومناطق الفراغ، والتضادّ، والتعارض، والاستدلال بشأن القواعد مورد البحث.

٣ـ **نظرية المعرفة**[٢٤]: وفيها يتمّ بحث علم المعرفة الحقوقية[٢٥]، ومنهج معرفة الآراء الحقوقية.

٤ـ **تحليل المضمون العقائدي للحقوق**: بمعنى دراسة القِيَم التي يتمّ ذكرها في الحقوق صراحةً، إلاّ أنها موجودة في التشريع، والقرارات القضائية، والتحليلات النظرية للحقوق، بشكلٍ ضمنيّ، وهي من الأمور التي على الرغم من عدم ذكرها في أيّ قاعدة حقوقية، إلاّ أنها حاضرةٌ في ذهن أصحاب القرار الحقوقي.

إن لـ «النظرية الحقوقية» من الناحية النظرية والتطبيقية في الحقوق قيمة كبيرة. فهي من حيث تشريحها لظاهرة الحقوق وبيانها لتعقيداتها تشتمل على قيمة نظرية، ومن حيث تلبيتها للحاجة التطبيقية في حقل علم المنهج في تفسير القوانين وفنون التشريع وبيان التركيبة الحقوقية تحظى بأهمّية عملية وتطبيقية.

أما القسم الآخر من علم الحقوق فهو «فلسفة الحقوق». وفي هذه التركيبة تعمل فلسفة الحقوق على الاهتمام بالقسم المعياري من علم الحقوق، حيث تهتمّ به من هذه الناحية.

وفي هذا الحقل يتمّ بحث مشروعية القواعد الحقوقية[٢٦]، والعلاقة والنسبة بين القواعد الحقوقية والقواعد الأخلاقية، ومضمون القيم الحقوقية التي هي من قبيل: العدالة، والمساواة، والإنصاف، والأمن الحقوقي، وما إلى ذلك[٢٧].

وبشكلٍ عامّ يمكن القول بأن «الحقوق» يمكن بحثها من زاويتين: **الأولى**: من الناحية التوصيفية، وأنّ هناك قواعد؛ **والأخرى**: من الناحية «المعيارية»، والاهتمام بمسألة أن الحقوق تشتمل على أمور قيمية و«ضرورات ومحظورات». وحيث إن هذين البحثين يختلفان في سنخَيْهما على المستوى الماهوي يمكن لنا أن نرصد لهما حقلين مختلفين من البحث أيضاً.

وبعبارةٍ أخرى: يمكن دراسة المباحث والمسائل المتعلّقة بالحقوق وقواعدها على مستويين: المستوى الحقوقي الداخلي؛ والمستوى الحقوقي الخارجي. كما يمكن تناول المسائل الحقوقية الخارجية من ناحيتين: الناحية التوصيفية؛ والناحية المعيارية.

وفي هذا النطاق يبدو أنّه بالإمكان أن نجعل فلسفة الحقوق شاملة لكلا الناحيتين: التوصيفية؛ والمعيارية، واستعمالها ضمن تعريفٍ واحد شامل. وطبقاً لهذا التحليل يمكن القول: إن فلسفة الحقوق عبارةٌ عن الدراسة الخارجية للقواعد الملزمة بأسلوب عقلاني ـ انتقادي.

والمسألة الأخرى التي يجب الاهتمام بها هنا هي أننا في الحقوق نبحث أحياناً في القواعد، وأحياناً يتمّ بحث الأفعال أو ترك الأفعال بالنسبة إلى أولئك الذين يطبِّقون تلك القواعد. وبعبارةٍ أخرى: أحياناً يكون موضوع البحث والتحقيق هو الأفعال وتبعاتها، على الرغم من أننا نتمكّن من خلال هذا البحث الحكم بنحوٍ ما بشأن الحقوق، ومن ناحيةٍ أخرى يمكن بحث هذه الحقوق بشكلٍ مباشر. وقد ذكرنا قيد المباشر هنا لنثبت أن القواعد الحقوقية تتبلور أحياناً على شكل أفعال الإنسان، ويمكن بحث آثارها من هذه الناحية أيضاً. كما أن هذا البحث وإنْ كان بحثاً حقوقياً خارجياً، إلاّ أنه لا يتعلّق بذات الحقوق مباشرة، بل من ناحية أنه يقع مورداً للعمل. بَيْدَ أن هذه الدراسة خارجةٌ عن مباحث فلسفة الحقوق أيضاً؛ لأن القواعد الحقوقية لا يتمّ بحثها هنا بشكلٍ مباشر، إنما الذي يقع موضوعاً للبحث هو فعل الأفراد، أما القواعد الحقوقية فهي تبحث بشكلٍ غير مباشر. وبالالتفات إلى هذا الأمر يجب القول: إن فلسفة الحقوق من الناحية الخارجية والانتقادية، ومن خلال الأسلوب العقلاني، تبحث في مجموعة من القواعد الحقوقية بشكلٍ مباشر.

٢. أهمّية فلسفة الحقوق

إن لفلسفة الحقوق أهمّية نظرية وعملية كبيرة. فمن الناحية النظرية تؤدّي مباحث فلسفة الحقوق إلى فهم الحقوق ومفاهيمها الرئيسة وأنظمتها الحقوقية بشكلٍ دقيق وعميق. ومن خلال ذلك سوف تتّضح مفردات من قبيل: العدل والأمن والحرّية والمساواة ونظائر ذلك. وتتمّ دراسة نسبة كلّ واحد من هذه الأمور إلى الأمور الأخرى، مع بيان موارد التعارض والتزاحم فيما بينها. فعلى سبيل المثال: تتمّ الإجابة عن السؤال القائل: ما الذي علينا فعله في حالة التعارض بين الأمن والحرّية؟ أو بين العدل والأمن؟ ويتمّ إيضاح ثبات القواعد وتغيُّرها، ويتمّ بيان ما هي القضية الثابتة؟ وما هي القضية المتغيّرة في النظام الحقوقي؟ وما هي الضابطة على فرض التغيُّر؟ ويتمّ بيان حدود الحقوق مع الحقول المسانخة، من قبيل: الأخلاق، وما إليها، وما هي نسبة واجبات ومحظورات هذين الحقلين إلى بعضهما؟ مع بيان ماهية القضايا في كلّ حقلٍ، وما هي مصادرها؟ وهل هناك اختلافٌ بين قواعد هذين الحقلين؟ وما الذي يجب فعله في حالة الاختلاف؟ وفي الحدّ الأدنى يتمّ تحديد موارد الغموض والإجمال فيها. وسوف يتمّ التعرّف على موقع المدارس الحقوقية، وتأثيرها على تركيبة الحقوق، وسوف يتّضح التأثير الذي تتركه كلّ واحدة من هذه المدارس على الحقوق وبنيتها. ومضافاً إلى ذلك فإن لفلسفة الحقوق فوائد تطبيقية كثيرة. إن هذه المباحث تشكّل أرضية صالحة لفهم الأنظمة الحقوقية واختلافاتها، وبالتالي إمكان أو عدم إمكان تطبيقها. ومن خلال معرفة الأنظمة الحقوقية فلسفياً سيتّضح أسلوب التطبيق والمقارنة أيضاً. إن لمباحث فلسفة الحقوق في التشريع وفكرة التقنين دوراً كبيراً. إن هذا النوع من المباحث سوف يؤدّي إلى تسهيل فهم القوانين والقواعد. ومضافاً إلى ذلك تلعب دوراً مؤثّراً في المناهج والأساليب التفسيرية والحكم والتطبيق، ولربما أمكن لها أن تكون نافعةً في تعديل وتكميل وإصلاح القوانين أيضاً.

والأهمّ من ذلك كلّه أنه يمكن، طبقاً لما تمّ التوصل إليه في حقل فلسفة الحقوق، بناء أرضيّة مناسبة لرسم السياسات في دائرة الحقوق وتطبيق العدالة.

٣. أهمّ مسائل فلسفة الحقوق

يباشر العلماء والمفكّرون حالياً دراسة مساحة واسعة من المسائل والمباحث تحت عنوان (فلسفة الحقوق). فعلى سبيل المثال: تمّ إصدار موسوعة فلسفة الحقوق من قِبَل (٣٢٤) عالماً في حقل فلسفة الحقوق وسائر الحقول التابعة لفلسفة الحقوق، من حوالي (٤٠) بلداً، وقد أشرف (كريستوفر بري غري) على تحقيقها، وقد تمّ تنظيم موضوعات فلسفة الحقوق في هذه الموسوعة ضمن خمسة عشر محوراً عامّاً، وما يقرب من الـ (٤٥٠) عنواناً فرعياً. وإن هذه المحاور عبارةٌ عن:

١. تاريخ فلسفة الحقوق.
٢. المدارس والمناهج.
٣. معرفة الشخصيات.
٤. مجالات الحقوق.
٥. الحقوق الجزائية.
٦. الحقوق الإدارية.
٧. الحقوق الخاصة.
٨. الحقوق العامة.
٩. الحقوق الوضعية.
١٠. حقوق الأموال.
١١. حقوق الجنح (المسؤولية المدنية).
١٢. مسائل منظومة الحقوق.
١٣. الحقوق والإطلاق.
١٤. النظام والمنهج.
١٥. التفسير والاستدلال.

يتّضح جيداً أن بعض هذه المحاور يتعلّق بفلسفة الحقوق؛ والبعض الآخر هو ذات فلسفة الحقوق. فمثلاً: عندما يُدرس تاريخ فلسفة الحقوق فسوف تدور مسائله بشأن فلسفة الحقوق، وكذلك معرفة الشخصيّات والتعريف بعلماء فلسفة الحقوق يتعلّق

مباشرة بفلسفة الحقوق أيضاً، ولا يكون من جملة مسائل فلسفة الحقوق.

المسألة الأخرى الجديرة بالاهتمام هي أنّ هذه المحاور تقوم على أساس القوانين العُرْفية، وإن المصطلحات المستعملة فيها ناظرةٌ بدورها إلى منظومة القوانين العرفية أيضاً. في حين أنه لا بُدَّ في فلسفة الحقوق من تضافر الجهود لتحديد مصطلحات المحاور بعيداً عن النظام الحقوقي، إلاّ إذا كان المحقّقون والمؤلّفون بصدد دراسة منظومة الحقوق العُرْفية. كما عمد كلّ واحد من المؤلّفين الآخرين في هذا الحقل إلى بيان المسائل طبقاً لما يحمله من الهواجس والهموم والاهتمامات الفكرية، دون أن يكون في وارد تقديم منظومة منطقية عن المسائل، بحيث يكون لها بناءٌ جامع ومانع[٢٨]. والطريق الآخر لمعرفة مسائل فلسفة الحقوق يقوم على أساس معرفة موضوع وغاية هذا الحقل، بمعنى أن نسعى ـ من خلال الحصول على تعريفٍ ما ـ إلى العثور على مسائله، وتصنيفها ضمن طبقات مناسبة. بَيْدَ أن الذي يجب الالتفات إليه هو أننا نشهد في كلّ يوم ظهور دراسات نظرية وانتقادات جديدة في حقل الحقوق. إن جذور بعض هذه المسائل يعود إلى موارد الحقوق الداخلية، وبعضها الآخر يتعلّق بحقول العلوم والأفكار والمعارف البشرية التي تؤثّر على حقل الحقوق، وتشكّل تحدّياً أمام المعلومات الراهنة. وحصيلة الكلام هي أنّ مسائل فلسفة الحقوق قد تختلف من مرحلةٍ إلى أخرى. فإذا أردنا أن نحكم بشأن هذه المسائل وجب علينا القول: إنما نستطيع تقديم ضابطة يمكن على أساسها لكلّ بحثٍ أن يعثر على مكانته العلمية الخاصّة. وبعبارةٍ أخرى: إنما يمكن تحديد معيار لسنخ مباحث فلسفة الحقوق فقط. وبشكلٍ عامّ يمكن القول: إن مسائل فلسفة الحقوق ناظرةٌ إلى ماهية الحقوق، وأما عن أيّ بُعْدٍ من أبعاد الحقوق الراهنة تبحث هذه الحقوق؟ فهذا يرتبط بحقول ومسائل العلوم البشرية.

وحيث تشهد مسائل العلوم تحوُّلاً وتكاملاً فإن هذا الأمر يؤثّر في فلسفة الحقوق أيضاً. فعلى سبيل المثال: لم تكن الحركة النِّسَوية في الماضي مطروحة، ولم يكن لتقسيم الناس إلى ذكورٍ وإناث من تأثير في حقل الحقوق، ولا سيَّما في فهم وتفسير قواعد الحقوق. أما اليوم فيقوم البعض بدراسة اختلاف الأجناس في مختلف

الحقول ـ الأعمّ من حقل المعرفة والأخلاق والحقوق والسياسة ـ، ومن هنا تخضع «الحقوق» بدورها إلى هذا النوع من الأبحاث أيضاً.

وكذلك لم نشهد في الماضي اهتماماً بالمسائل المتعلّقة بالفهم الفلسفي، وبالتالي لم يتمّ طرح الكثير من المسائل في مجال الحقوق أيضاً. أما اليوم فقد ظهرت الكثير من المسائل في هذا الحقل، وتركت بتأثيرها على الحقوق.

يُضاف إلى ذلك أن المدارس الفكرية تترك تأثيرها على الحقوق وفهمها بشدّة، لتغدو هي نقطة الالتقاء والنزاع بين مختلف المذاهب الفكرية بشأن فلسفة الحقوق.

وبالالتفات إلى ما تقدَّم يمكن وضع مسائل فلسفة الحقوق ضمن محورين عامّين: محور يتناول الحقوق بشكلٍ عامّ؛ ومحور يتناول الأجزاء والمفاهيم الحقوقية.

يمكن تقسيم المسائل المتعلّقة بالحقوق بشكل عام إلى: المباني، والمصادر، والأهداف، والميثولوجيا، والتفسير، والتطبيق، ومعرفة الحقوق، وارتباط الحقوق بعلوم أخرى، من قبيل: الارتباط بين الحقوق والأخلاق. كما يمكن اعتبار المسائل المتعلقة بأجزاء الحقوق أموراً من قبيل: ماهية قاعدة الحقوق، ومفاهيم العدالة، والحقّ، والنظم، والتكليف والتعهّد، وثبات وتفسير القواعد، وما إلى ذلك. وبطبيعة الحال هناك في كلّ نظامٍ حقوقي مسائل خاصّة يتمّ بحثها ودراستها في الفلسفة الخاصّة بذلك النظام. فلو ألقينا نظرة على النظام الحقوقي في الإسلام ـ على سبيل المثال ـ سوف نجد أن لهذا النظام الحقوقي مسائل خاصّة لا وجود لها في الأنظمة الأخرى. ومن تلك المسائل الهامة ـ مثلاً ـ السؤال القائل: هل الخطابات القرآنية مفهومة لعامّة الناس، أو أن هذه الخطابات لا يمكن فهمها إلاّ لعددٍ خاصّ من الناس، وإن الآخرين إنما يتوصّلون إلى فهم هذه الخطابات اعتماداً على فهم هذا العدد الخاصّ؟ وكما هو واضحٌ فإن هذه المسألة من مختصّات القرآن، ولا يمكن أن تكون مطروحةً في الأنظمة الحقوقية الأخرى. وسوف نشير لاحقاً إلى بعض المسائل الهامّة في فلسفة الحقوق.

أ ـ قاعدة الحقوق

يعلم الجميع بوجوب التبعية للقوانين والقواعد الحقوقية. وخلافاً للقواعد

الأخلاقية البحتة فإن التخلّف عن هذه القواعد يستدعي حقّ الضمان التطبيقي المناسب والملموس، من قبيل: بطلان العمل الحقوقي، والإلزام بفعله أو تركه، ودفع الغرامة، أو حتّى تحمل العقوبة، بل قد يدفع المتخلّف والمتمرِّد حياته ثمناً لتخلُّفه. والسؤال الجوهري المطروح هنا: ما هو منشأ هذا النوع من الإلزام؟ ولماذا يجب اتّباع القواعد الحقوقية واحترامها؟ ولماذا يمكن لبعض الناس أن يضعوا هذا النوع من القواعد، ويلزموا عامّة الناس باحترامها وعدم التخلُّف عنها؟ إن الإجابة عن هذه «الأسئلة» يعتبر قاعدةً حقوقية[٢٩].

وهنا لا بُدَّ من الالتفات إلى أن الكلام في مبحث قاعدة الحقوق يدور حول دليل ومنشأ إلزامية القواعد بشكلٍ عامّ، بغضّ النظر عن أيّ منظومةٍ أو مؤسسة حقوقية تكون هي مورد البحث. وبعبارة أخرى: عند السؤال عن «السبب» الملزم يقع السؤال تارةً عن أصل الإلزام في القواعد الحقوقية؛ وتارةً عن المؤسسة والمنظومة الحقوقية الخاصّة. فعندما نتحدَّث حول شرعية العقوبة أو شرعية الحقوق والقواعد الأُسَرية ـ على سبيل المثال ـ يكون البحث متعلّقاً بمنظومةٍ ومؤسّسة خاصّة، وليس عن الحقوق بشكلٍ عامّ. وفي الحالة الثانية نروم معرفة سبب وجود هذه المنظومة في الحقوق. وبعبارةٍ أخرى: لماذا يتمّ إضفاء الشرعية على مثل هذه المنظومة؟ فعلى سبيل المثال: لماذا يمكن لعدد من الأفراد أن يعاقبوا الآخرين، بل وحتّى أن يحكموا عليهم، وينزلوا بحقّهم عقوبة الإعدام؟ إن اختلاف هذين الحقلين من البحث واضحٌ. فالأول يعود إلى أصل اللزوم، والثاني إلى نوع خاصّ من الإلزام أو الضمانة التنفيذية الخاصّة، من قبيل: العقوبة، أو حتّى نوع خاص من العقوبات، مثل: الإعدام. بَيْدَ أننا نلاحظ في بعض الكتابات المتعلّقة بفلسفة الحقوق خلطاً بين هذين النوعين من الأبحاث؛ فقيل ـ مثلاً ـ بشأن مبنى الحقوق: «إن المبنى عبارة عن أصلٍ أو قاعدة عامّة يقوم عليها النظام الحقوقي، ويتمّ وضع القوانين والقواعد الحقوقية على أساسها»[٣٠]؛ أو قيل في تعريف آخر: «إن المبنى عبارةٌ عن أكثر القواعد والملاكات شموليةً، والتي تقوم عليها القواعد الأخرى»[٣١].

وفي ما نحن فيه، وطبقاً لهذا الاتجاه، يتمّ اعتبار الأصول العامّة والأحكام

الأوّلية والعناوين الثانوية هي المبنى والقاعدة والركيزة في الحقوق الإسلامية، حيث تستنبط منها أحكام الموارد الجزئية[٣٢]. وبشكلٍ عام فإن «المبنى» قد اعتبر مرادفاً لـ «ملاكات الأحكام»[٣٣].

وهكذا نلاحظ أن هذه التعاريف ـ على فرض صحّتها ـ إنما ترتبط بمباني الأنظمة والمؤسسات الحقوقية، دون مبنى القواعد الحقوقية بشكلٍ عامّ.

والنتيجة هي أن مبنى الحقوق هو الدليل على إلزامية القواعد الحقوقية، بغضّ النظر عن المؤسسة أو الحكم والقاعدة الخاصّة.

والأمر الآخر الذي يجب الالتفات إليه هنا هو اختلاف مبنى الحقوق عن فلسفة الأحكام، حيث تمّ الالتفات إليه في الحقوق الإسلامية. ففي فلسفة الأحكام يتمّ الحديث عن الأهداف والآليات والآثار الوضعية للحكم، الأمر الذي قد يؤثّر في وضعها وإظهار معقوليتها، وأمّا في المبنى الحقوقي للحكم فإنما نسعى إلى الدليل على مشروعية ذلك الحكم. وبطبيعة الحال قد يكون لهذا النوع من الآثار مدخليّة في العثور على المبنى. وعلى أيّ حال يمكن تقسيم المواقف والآراء بشأن أسس ومباني الحقوق بشكلٍ عامّ إلى قسمين: الآراء العقلانية؛ والآراء التي تنزع إلى تحكيم الإرادة.

١ـ النزعة العقلانية

يقوم أساس القول بالنزعة العقلانية على أن القواعد الحقوقية هي منشأ الإلزام في حدّ ذاتها، وإن الأفراد يرَوْن أنفسهم ملزمين بتطبيق القواعد والقوانين واحترامها، بغضّ النظر عن مقام المُعْلِن عن تلك القواعد.

في هذه الرؤية، وبدلاً من البحث في مقام الواضع للحقوق، وتبرير وجود مثل هذا الحق له، يتمّ الحديث ـ في الغالب ـ عن مضمون القواعد الحقوقية، وثبوت الإلزام لهذا النوع من القواعد. ومن بين المدارس الحقوقية تؤمن مدرسة الحقوق الطبيعية ببداهة الافتراض القائل بأن الإنسان قادرٌ على تحديد الأصول والسلوك الاجتماعي الصحيح بشكل مستقلّ عن أيّ نوعٍ من أنواع القوانين الرسمية أو الحكم القانوني الموضوع من قبل الحكام والمشرِّعين، وأن يُلزم نفسه بتطبيقها بمعزل عن وجود

السلطات التنفيذية والقضائية. وعلى الرغم من أن هذه الرؤية لا تعمِّر طويلاً، بَيْدَ أن بالإمكان العثور على جذورها في مؤلَّفات أرسطوطاليس؛ إذ يقول في هذا الشأن: «إن جزءاً مما يُسمَّى بالحقوق السياسية له جذورٌ طبيعية، والجزء الآخر يقوم على الأسس التشريعية والقانونية. والطبيعي منها ما يكون له أثرٌ واحد في جميع المواطن، ولا ربط له باختلاف الآراء والمواقف»[٣٤]. يشير أرسطوطاليس في هذا الكلام إلى أمرين رئيسين: **الأوّل**: إن جذور القواعد والقوانين طبيعية؛ **والآخر**: إن الإنسان قادر على إدراك هذه القواعد والقوانين.

وهناك مَنْ جاء بعد عصر أرسطوطاليس ليشير إلى نفس هذه المطالب. فها هو (غريشيوس) يقول في هذا الشأن: «لو فكَّرنا بشكلٍ صحيح فسوف نجد أن أصول الحقوق (الطبيعة) في حدّ ذاتها تحمل نفس وضوح الأمور التي ندركها بحواسّنا الخارجية»[٣٥]. وقد تمَّتْ الإشارة في هذا الكلام إلى إدراك الإنسان بشكل أوضح.

من هنا يذهب القائلون بالحقوق الطبيعية إلى رفض ضرورة وضع هذه القوانين من قبل الحكّام بشكلٍ صريح، حيث يرَوْن أن وجود هذه القواعد والقوانين يتجاوز إرادة الحكّام.

وبالتالي فإن مدرسة الحقوق الطبيعية ترفض مذهب الحكّام القائل بـ «عدم وجود قانون غير عادل»، وتسعى إلى فتح طريق أمام تقييم القوانين، وتُقيِّد يد الحكّام في وضع القواعد والقوانين الحقوقية، وتعمل ـ في سياق وضعهم ضمن الأُطُر العقلانية ـ على البحث عن طرق للإشراف عليهم. إن نظرية الحقوق الطبيعية تشتمل في المجموع على ثلاث خصائص هامّة. وإنّ كلّ نظرية من نظريات الحقوق الطبيعية تقدِّم عدداً من القوانين الرئيسة والأساسية، بحيث يمكن على أساسها الحكم بشأن القوانين.

الخصوصيّة الأولى: إن مشروعية هذه القواعد ذاتية، ولا تحتاج إلى «وضع». ولا يوجد اتّفاق بين المنظِّرين في الحقوق الطبيعية بشأن عدد عناوين هذه القواعد.

الخصوصية الثانية: إن الحقوق الطبيعية نظرية أخلاقية ومثالية، تتجاوز حدود المطالب العملية للإنسان.

الخصوصية الثالثة: إن الإنسان في هذه الرؤية كائنٌ مختار، وإنه يطيع هذه

القواعد والقوانين ما دامت منسجمةً ومتناغمة مع العقل[٣٦].

وفي مقابل هذه الرؤية ذهب بعضٌ آخر إلى تعداد سبعة معايير للنظريات الحقوقية، بدلاً من الاقتصار على الضوابط الثلاث المتقدّمة. ومن هذه المعايير السبعة هناك أربعة معايير خاصّة بالحقوق الطبيعية، والمعايير الثلاثة الأخرى ترتبط بنظريات الحقوق الأخلاقية ـ المثالية، الأعمّ من تلك التي تندرج في قالب النظريات الفطرية والطبيعية ومن غيرها. ولا بُدَّ من إضافة هذا التوضيح، وهو أن مدرسة الحقوق الطبيعية تعتبر فرعاً من مدارس الحقوق المثالية، وعليه فإن معايير المدارس الأخلاقية موجودةٌ في مدرسة الحقوق الطبيعية أيضاً.

أما المعايير المشتركة في الحقوق الطبيعية والأخلاقية فهي عبارةٌ عن:

١ـ المعيار التعميمي والشمولي[٣٧]، والقابلية على التعميم والشمولية[٣٨].

٢ـ معيار الحرّية، بمعنى أننا قبل أن نتمكّن من إسناد التقصير الأخلاقي أو الحقوقي إلى سببٍ وعامل معيّن يجب أن نفترض حرّيته الفردية.

٣ـ معيار الكرامة الذاتية[٣٩] للإنسان.

وبالإضافة إلى هذه المعايير الثلاثة المشتركة هناك أربعة معايير أخرى خاصّة بالنظريات الحقوقية الطبيعية، وهي:

١ـ إن الإنسان كائن عقلاني، وعليه فإنه يمتلك القدرة على إدراك وفهم القواعد الحقوقية.

٢ـ عندما تمسّ الحاجة إلى تطبيق الأصول والقواعد العامة على الموارد الجزئية تستعمل العقلانية العملية[٤٠] بوصفها أسلوباً لتوجيه العمل. وعلى هذا الأساس هناك طريقٌ معقول لتشخيص القواعد.

٣ـ وجود القِيَم الجوهرية التي لا تعتبر في حدّ ذاتها وسيلة للوصول إلى أهداف أخرى. وبعبارةٍ أخرى: هناك قِيَم تعتبر في حدّ ذاتها هدفاً غائياً، لا آليّاً. وعليه فإن هذه القيم تشتمل على اعتبار ذاتي، ولا تحتاج إلى وضعها من قبل المشرِّع والمقنِّن.

٤ـ إن القِيَم الجوهرية تعبِّر عن كمال المطلوب، وتخرج الإنسان من الوضع القائم، لتدخله في الوضع المطلوب والمنشود[٤١].

من خلال الالتفات إلى هذه الضوابط ندرك أنّ هناك في الحقوق قواعد وقوانين عامّة تشتمل على اعتبار ذاتي، ويمكن تطبيق هذه القواعد على قواعد أكثر منها جزئية. وهناك للتطبيق طريق عقلاني مناسب. وحيث تمثّل هذه القواعد كمالاً للإنسان، وحيث إن الإنسان ينشد الكمال، فإنه يُلْزِم نفسه برعاية هذه القواعد والقوانين. وعلى هذه الشاكلة يتبلور النظام الحقوقي القائم على القواعد الطبيعية.

٢. النزعة الإرادية

في مقابل النزعة العقلانية تطرح النزعة الإرادية نفسها. طبقاً لهذه الرؤية لا يكمن مبنى اعتبار القواعد الحقوقية في ذاتها، بل إن اعتبارها يكمن في الإرادة التي قامت بوضعها. وعليه بدلاً من الحديث عن ذات القوانين من الأجدر أن نتحدَّث عن مشروعية الإرادة التي وضعت هذه القواعد. وبالالتفات إلى مختلف الآراء يمكن لهذه الإرادة أن تنبثق عن الإرادة التشريعية لله تعالى، أو عن إرادة الشخص الذي يحظى من قبل الله بالأهلية لاختيار أو وضع القواعد الاجتماعية، أو عن إرادة الحاكم السياسي الذي يحكم الناس، وعليه بطبيعة الحال أن يثبت للناس شرعية حكومته في وقتٍ سابق. وطبقاً لرأيٍ آخر يمكن لمشروعية القواعد أن تنشأ عن إرادة الشعب أو المجتمع، من خلال وضع القوانين الحقوقية المُلْزِمة؛ إمّا بشكل مباشر؛ أو من طريق الممثّلين والوكلاء الذين ينتخبهم لهذه الغاية. وعليه فطبقاً لجميع هذه الآراء تمّ القول بأن الإرادة هي منشأ اعتبار القواعد الحقوقية. وبطبيعة الحال لا بُدَّ من التأكيد هنا على أن تمام الكلام يدور حول حقوقية القواعد، دون مطلوبيّتها؛ إذ قد يرى شخصٌ أن القاعدة الطبيعية مطلوبة، ولكنّه لا يراها مشتملةً على الاعتبار الحقوقي. ويمكن مشاهدة نموذج لهذا التفكير في مؤلّفات توماس هابز.

فعلى الرغم من أن هابز لا ينكر القوانين الطبيعية، ولكنّه منخرطٌ في سلك القائلين بالنزعة الإرادية، حيث قال في تعريف القاعدة الطبيعية: «إن القاعدة الطبيعية عبارةٌ عن حكمٍ أو قاعدة عامّة يتمّ اكتشافها بواسطة العقل، وتمنع الإنسان من ارتكاب فعلٍ يؤدّي إلى تدمير حياته، أو يسلبه ما من شأنه أن يوفّر له سبل السعادة في

الحياة، أو يمنعه من ترك فعلٍ يعتقد أنه الطريق الأفضل للمحافظة عليها»[٤٢].

ولكنْ حيث إن توماس هابز لا يرى القواعد الطبيعية وحدها كافيةً لضمان الأمن فإنّه يذهب إلى ضرورة حشد جميع القوى ووضعها بيد شخصٍ واحد أو مؤسّسة واحدة[٤٣]، تعمل على إلزام الناس وإجبارهم على تطبيق القوانين. وبالتالي فإن القانون مهما كان صحيحاً لا تثبت له الحجيّة، إلاّ إذا تمتّع بدعامةٍ توفّرها له الدولة والسلطة[٤٤].

وبالإضافة إلى هابز، يذهب أغلب أصحاب النزعة التحقُّقية إلى القول بأن الحقوق هي الدستور الحاكم. ويمكن لهذا الدستور أن يصدر مباشرة عن الحاكم، وذلك بأن يصدر أمراً صريحاً بالقيام بأمرٍ ما، أو أن يتمّ هذا الأمر بشكلٍ غير مباشر، وذلك من طريق السكوت عن عُرْفٍ سائد بين الناس، فيُفْهَم من هذا السكوت أنّه يؤيّد ذلك العُرْف.

وقد خالف المذهبُ التاريخي مذهبَ الحقوق الطبيعية بشدّةٍ، قائلاً بأنّ جذور اعتبار الحقوق لا تكمن في ذات القواعد، وإنما في الروح الوطنية.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى القائلين بعلم الاجتماع الحقوقي، حيث قالوا بضرورة البحث عن جذور اعتبار القوانين في الوجدان العامّ.

تشترك جميع هذه الآراء في عنصر واحد، وهو قولها بأن مبنى اعتبار القواعد الحقوقية يكمن في الإرادة، وليس في ذات القوانين، رغم أن كلّ واحد من هذه الآراء قطع طرقاً متنوّعة في إنكار الحقوق الطبيعية، وإثبات مشروعية القواعد، وقُدِّمت في هذا السياق أدلّة مختلفة.

٣ـ مبنى الحقوق في الفكر الديني

سعى البعض إلى الإجابة عن مسألة المبنى الداخلي للحقوق من طريق التمسُّك بالمفاهيم الدينية، حيث نرى نماذج من هذا التفكير في الأفكار اليونانية (الإغريقية) القديمة، وفي اللاهوت المسيحي، والكلام والفقه الإسلامي.

يمكن تقسيم الآراء الدينية إلى قسمين عامّين، وهما: النزعة الإرادية البحتة؛

والنزعة الإرادية الحكيمة التي وضع لها (دلفكيو) مصطلح اللاهوت العقلي (أو نصف العقلي)[٤٥].

إن المشكلة الأولى التي تواجه المسلك اللاهوتي البسيط وذا النزعة الإرادية البحتة هي العدالة. طبقاً لهذه النظرية تقوم الحقوق على مجرّد الإرادة الإلهية، أي على الأوامر والنواهي الصادرة من قبل الموجود الأسمى والأفضل من كلّ ما سواه. ويحتمل أن يكون الجواب الأوّل الذي أعطي ـ بموجب هذ النظرية ـ عن مسألة العدالة المثيرة للقلق هو: «إن العدالة تطلق على الأمر الذي تتعلّق به إرادة الله تعالى»[٤٦].

وعلى أساس النظرية الثانية ليست العدالة تلك التي تأمر بها الذات الإلهية؛ انطلاقاً من رغبتها، بل إن العدالة هي الشيء الذي يأمر به الله تعالى؛ انطلاقاً من اتّصافها بالحقيقة، بحيث لا يمكن حتّى لقدرة الله وحرّية سلوكه وأدائه أن تحيد عنها[٤٧].

ويتمّ طرح هاتين الرؤيتين بين المسلمين أيضاً. فإنّ الذين ينكرون حُسْن وقُبْح الأفعال يُصِرُّون على النزعة الإرادية البحتة والبسيطة، وفي مقابلهم العَدْلية، الذين يدافعون عن النزعة الإرادية الحكيمة، التي هي شديدة القرب من النزعة العقلانية[٤٨]. وقد تمسّك أتباع كلا الرؤيتين لإثبات رأيه بأدلةٍ لا بُدَّ من دراستها في الموضع المناسب.

ب ـ معرفة الحقوق

إن الإبستيمولوجيا[٤٩]، أو نظرية المعرفة[٥٠]، تعتبر فرعاً من فروع الفلسفة التي تبحث في ماهية وحدود المعرفة، وفرضيّاتها ومبانيها، وتعمل على تقييم قابلية الاعتماد والتعويل على الدعاوى المعرفية[٥١].

من خلال هذا التعريف يتّضح أن علم المعرفة يختلف عن فلسفة العلم[٥٢]؛ فإن فلسفة العلم تبحث في أساليب وأهداف العلم، في حين أن علم المعرفة يبحث في ذات المعرفة[٥٣]. وفي اللغة الفرنسية تطلق عبارة (علم المعرفة) على حقل يبحث في طرق تحصيل المعرفة، ونقد نتائجها.

وبالالتفات إلى التعريف العامّ لعلم المعرفة يمكن تعريف علم معرفة الحقوق بوضوحٍ أيضاً. فإن علم معرفة الحقوق يبحث في حقلٍ خاصّ من حقول المعرفة، ولذلك قيل في تعريفه: «إن معرفة علم الحقوق عبارةٌ عن التأمّل الانتقادي للمعرفة الحقوقية الحاصلة، وطرق الحصول عليها»[٥٤].

ورد في هذا التعريف قيد «الانتقادي». ويشير هذا القيد إلى أن علم المعرفة الحقوقية لا يسعى إلى معرفة ما هو الموجود فقط، بل إنه كذلك يحكم بشأن قيمة مثل هذه المعرفة أيضاً.

وإذا أردنا تعريف علم المعرفة الحقوقية بشكلٍ أوضح، والتمييز بين عمل الحقوقي وفيلسوف الحقوق، أمكن القول: إن الحقوق تطلق على مجموع القواعد المشتملة على ضمانة تطبيقية وتنفيذية، وتحكم العلاقات الاجتماعية. وباختصارٍ يمكن أن نطلق على هذه القواعد تسمية «الأوامر الحقوقية»[٥٥]. إن كلاً من الحقوقي وفيلسوف الحقوق يسعى إلى معرفة «الدساتير والأوامر الحقوقية». مع فارق أن الحقوقي يبحث في خصوص ما يتمّ طرحه بوصفه أمراً، ويخضعه للدراسة. وهو يدرسه من خلال تفسير حقله الشمولي، ولرُبَما تمّ إبداء الرأي بشأن صحّتها واعتبارها من خلال الالتفات إلى الآليّات والأدوات الحقوقية. في حين أن علم معرفة الحقوق يبحث في الأمر الحقوقي بوصفه معرفة وظاهرة معرفية، ويعمل من الناحية المعرفية على تقييم أسلوب التوصّل إلى هذه المعرفة. فعلى سبيل المثال: إن العالم المختصّ في معرفة الحقوق يعمل على مقارنة معرفة الحقوق بالمعرفة الحاصلة من العلوم التجريبية، ويبحث في سنخها. وفي الرؤية الأولى تبدو المعرفة في العلوم التجريبية مختلفةً عن المعرفة في علم الحقوق. إن موضوع الحقوق هو سلوك الإنسان وفعله. وإن السلوك والأفعال تتحقّق في زمنٍ خاصّ، وفي ظروف خاصّة، وعلى هذا الأساس فهي تشتمل على خصوصية تاريخية، أي إنّ كل سلوك يقع مرّةً واحدة، وذلك في ظلّ ظروف خاصّة، وإن هذا العمل بصفاته الخاصة غير قابل للتكرار، في حين هناك قابلية للتكرار في الظواهر الطبيعية، وعلى هذا الأساس يتمّ التخطيط لأسلوب فهم الظواهر. وبالالتفات إلى هذه الحقيقة يدرك المختصّ في معرفة الحقوق استحالة

الاستفادة من أسلوب المعرفة التجريبية في معرفة الظواهر الحقوقية، وأنه يجب توظيف أسلوبٍ مناسب آخر لمعرفة الظواهر في هذا الحقل.

أو أن الكلام في الحقوق والقواعد الحقوقية يدور حول «الضرورات والمحظورات». إن معرفة هذا السنخ من الأمور يختلف كثيراً عن سنخ «الوجود والعدم»، ولا يمكن من الناحية المعرفية أن نرصد لكلا هذين الحقلين أسلوباً واحداً، أو إذا ادّعى شخصٌ توظيف أسلوب واحدٍ وجب عليه في الحدّ الأدنى إثبات ذلك.

وبشكلٍ عامّ فإن موضوع معرفة الحقوق هو مفهوم الحقوق وأشكاله الأساسية، من قبيل: المعايير الحقوقية، وموضوعات القضايا الحقوقية، والمفاهيم الحقوقية الجوهرية، وما إلى ذلك، ممّا يتمّ بحثه برؤيةٍ معرفية.

ج ـ مصادر الحقوق

سبق أن قلنا: إن السؤال في فلسفة الحقوق يقع أحياناً عن أسباب الإلزام بالقواعد والقوانين. وإن الإجابة عن هذه الأسباب يُعدّ من «مباني الحقوق». وبعد اتّضاح المباني، يواجه فيلسوف الحقوق سؤالاً آخر، وهو: أين يمكن العثور على القواعد الحقوقية؟

إن موضع استخراج القواعد الحقوقية يعتبر «مصدر الحقوق». إن لمصادر الحقوق ارتباطاً وثيقاً بمباني الحقوق؛ إذ من خلال اتّضاح المبنى يمكن العثور على المصدر.

فعندما نتحدَّث عن رؤية الحقوق الطبيعية والنزعة العقلانية ـ على سبيل المثال ـ ستكون الفطرة هي المصدر الأوّل للحقوق. وبعد القبول بهذا المصدر يتمّ طرح مباحث هامّة أخرى، من قبيل:

ما هو أسلوب استنباط وفهم القواعد الفطرية؟ مع الالتفات إلى وجود الكثير من القواعد في الحياة الاجتماعية، والتي يرى الناس أنفسهم ملزمين بإطاعتها، أو أن الحكومات تلزم الناس بإطاعتها.

كيف يتمّ تمييز هذا النوع من القواعد وفصله عن القواعد الفطرية؟ هل يمكن القول: إن ميزة وخصوصية القواعد الفطرية تكمن في عموميتها من الناحية

الزمانية والمكانية، حتّى إذا لم تكن القاعدة عامّة من الناحية الزمانية والمكانية لا تكون فطرية؟ من هنا إذا كانت القاعدة مقبولةً من قبل الجميع أمكن الحكم بأنها فطرية، وإذا لم تكون مورداً لقبول الجميع أمكن القول بعدم فطريتها. وفي المقابل يذهب أصحاب النزعة الإرادية إلى القول بأن مصدر الحقوق هو الشيء الذي يمكن له أن يعبِّر عن إرادة المشرِّع. ففي الحقوق الإسلامية ـ مثلاً ـ عندما تعتبر الإرادة الحكيمة لله تعالى أساساً وقاعدة لمشروعية القوانين فإن أسس الحقوق ـ التي يتمّ التعبير عنها في المصطلح الأصولي والفقهي بـ «الأدلة» أو «الحُجَج» ـ عبارةٌ عن الأمور التي تعبِّر عن إرادة الشارع. وعليه عندما نقول في الحقوق الإسلامية: إن القرآن حجّة فإنّ هذا يعني أن مفاد الآيات القرآنية يُعبِّر عن الإرادة التشريعية والحكيمة لله تعالى، وإن القواعد الحقوقية يتمّ الحصول عليها من هذا النصّ. وبطبيعة الحال هناك الكثير من المباحث المطروحة في أصول الفقه حول أساليب استنباط القواعد من هذا المصدر، ولا بُدَّ من بحث ذلك في محلّه. ويجري نفس هذا الكلام بشأن «سُنَّة المعصومين» أيضاً. ومن خلال هذه الرؤية يتّضح موقع مفاهيم من قبيل: سيرة العقلاء، والعُرْف، والعقل، والإجماع، وسائر الأدلة وحجّيتها. فعلى سبيل المثال: إذا وقع الكلام في أصول الفقه عن حجّية سيرة العقلاء تصبّ كل الجهود ـ من خلال التعرُّف على خصوصيات وصفات الشارع، وطريقة تشريعه ومضامين أحكامه ـ في توحيد مسلكه مع مسلك العقلاء؛ لكي نتمكّن ـ بعد إثبات اتّحاد المسلك والمنهج ـ من نسبة سيرة العقلاء إليه؛ بغية إثبات الحجّية لهذه السيرة. ويوجد ما يُشبه هذا الكلام في سائر الآراء المطروحة في النزعة الإرادية، ويتمّ الحكم طبقاً للمبنى بشأن مصادر من قبيل: القوانين الوضعية، والقواعد العُرْفية، والنظريات الحقوقية، والتوجُّه القضائي. وبطبيعة الحال بعد تعيين المصادر يتمّ البحث في أمور من قبيل: ترتيب هذه المصادر، وأسلوب الاستفادة منها، وطريقة تفسير القواعد في كلّ مصدرٍ، بوصفها من المباحث التالية التي تجب دراستها بدقّةٍ.

د. أسلوب معرفة الحقوق

إن لـ «أسلوب المعرفة» كمصطلح استعمالاتٍ متنوّعةً:

فتارةً يستعمل أسلوب المعرفة بمعنى إدراك الأدوات والفنون وطرق تحصيل المعرفة في حقل معرفي معيَّن. وبهذا المعنى عندما نذكر «أسلوب معرفة الحقوق» نريد بذلك طرق وأدوات وفنون الوصول إلى القواعد الحقوقية. يمكن التعبير عن هذا الاستعمال بـ «أسلوب الحقوق».

أما الاستعمال الآخر لأسلوب المعرفة فهو لبيان الأسس النظرية لمذهب فلسفي معيّن. ومن طريق معرفة الأسس والمفاهيم الرئيسة لمذهبٍ ما يمكن لنا أن نستعرض منطق فهم ذلك المذهب. وعليه فإن أسلوب معرفة الحقوق في هذا الاستعمال يعني معرفة أسس المذهب الحقوقي؛ للوصول إلى منطق فهم ذلك المذهب.

وأما الاستعمال الثالث لأسلوب المعرفة فهو الإشارة إلى علم يدرس أساليب الوصول إلى المعرفة. وفي هذا الاستعمال يكون أسلوب معرفة الحقوق جزءاً من علمٍ يبحث في أساليب الحصول على القواعد الحقوقية. إن أهمّ غاية في أسلوب المعرفة في كلّ علم هي توظيف الأصول والقواعد المنهجية للتمكُّن من الوصول إلى المعرفة، أو الاقتراب منها في الحدّ الأدنى، ومن ناحيةٍ أخرى يمكن تقييم المعطيات المعرفية، وإبداء الرأي بشأن صحّتها أو خطئها.

إن الحقوق تتعاطى مع مسائل أساليب المعرفة من جهتين: **الأولى**: بلحاظ اكتشاف القواعد من المصادر؛ **والأخرى**: تفسير القواعد المستخلصة من المصادر.

توضيح ذلك: إننا نكون أحياناً بصدد الحصول على القواعد المعتبرة من المصادر، كأن نروم ـ على سبيل المثال ـ الوصول إلى قاعدة حقوقية من القرآن الكريم. وهنا لا بُدَّ أوّلاً من الاعتماد على أسلوبٍ مناسب للوصول إلى النصّ المشتمل على القاعدة الحقوقية، وبعد ذلك لا بُدَّ في الخطوة التالية من تفسير النصّ الحقوقي الذي تمّ الحصول عليه، وتبيين أبعاد موضوعه وحدوده، مع تحديد مساحته التنفيذية.

إن بين أسلوب معرفة الحقوق والمباني والمصادر علاقةً وثيقة؛ لأن هذه العلاقة هي التي تحدِّد ما الذي يجب اكتشافه؟ وما هي النتيجة المترتِّبة على تطبيق الأسلوب؟ فلو كنّا من ناحية المبنى الحقوقي من القائلين بالنزعة الإرادية تعيَّن علينا في الأسلوب أن نعمل بشكلٍ تكون نتيجة إعمال الأسلوب هي إحراز إرادة المشرِّع.

كما تحظى مصادر الحقوق في أسلوب المعرفة بأهمّية أيضاً؛ إذ لكلّ مصدر خصائص لا يمكن الحديث عن الأسلوب من دون أخذها بنظر الاعتبار. فعندما نتحدّث عن المصادر في النظام الحقوقي في الإسلام ـ على سبيل المثال ـ تنقسم المصادر إلى قسمين عامّين، وهما: المصادر البيانية أو اللفظية؛ والمصادر غير اللفظية. إن لكل واحدٍ من هذين النوعين خصائص يجب أخذها بنظر الاعتبار في أسلوب الفهم.

وبالإضافة إلى ذلك يبدو دور المفسِّر والمبيِّن هامّاً في ما نحن فيه، وعلينا أن نرى أين موقع المفسِّر من سياق الفهم؟ فهل المفسِّر في سياق الفهم مجرّد عنصر يعمل على تطبيق الأسلوب، دون أن يكون لمتبنّياته ورواسبه وخصوصياته غير القليل من التأثير؟ وبعبارةٍ أخرى: هل يجب التقليل من دور المفسِّر مهما أمكن، وجعل حضوره في سياق الفهم باهتاً، أم على العكس من ذلك، حيث يكون دور المفسِّر كبيراً في الفهم، ويجب فهم هذا الدَّوْر، والعمل على تنظيمه؛ أو أن الدَّوْر كلُّه للمفسِّر، والقول بأن المفسِّر هو المحور؟ إن نصّ وإرادة المقرِّر لا تحظى بأهمّية كبيرة، أو ـ على فرض أهمّيتها ـ يستحيل الوصول إليها. هذا، وإذا تجاوزنا ذلك كلَّه قد نواجه هنا مسألة فلسفية أخرى، يجب الاهتمام بها قبل الدخول في بحث أسلوب المعرفة، وهي: ماهية الفهم. فعلينا أن نرى ما هي الماهية الفلسفية للفهم؟ ومن خلال التعرُّف على هذه الماهية يمكن الدخول في أسلوب المعرفة. وهذا هو الشيء الذي يتمّ بحثه اليوم في الهرمنيوطيقا الفلسفية، ويشكّل أساس مسائل الأساليب المعرفية في حقول جميع العلوم.

وباختصارٍ يمكن لنا ـ بعد التعرّف على ماهية الفهم أو افتراض نظريةٍ ما ـ البحث في أسلوب المعرفة في الحقوق. وفي هذا البحث هناك مدخلية لثلاثة عناصر، وهي: **أوّلاً**: أساس التقنين؛ **وثانياً**: المصدر؛ **وثالثاً**: المفسِّر والإنسان بوصفه مُدْرِكاً. وهنا يأتي دور تعيين ما هو المحور في سياق الفهم. ومع افتراض المحورية يمكن على أساس ذلك بيان قواعد الأسلوب. فهل المحورية لإرادة المشرِّع، وعليه لا بُدَّ في الأسلوب من البحث عن الإرادة، أم المحورية للنصّ، والقول بأن الذي يحظى بالأهمّية هو النصّ دون سواه، وعليه لا بُدَّ من الالتفات في سياق الفهم إلى النصّ فقط، أم أن المحورية

للمفسِّر وخصوصياته، ولا بُدَّ من طرح قواعد الفهم عند الإمكان في هذه الناحية؟

وبطبيعة الحال أيّاً كان هو المحور لا يمكن تجاهل الأمور الأخرى، إلاّ أنها لن تلعب الدور الأساسي. ومهما كان فإنّ اتخاذ القرار في هذا الشأن ـ وخاصّة في حقل الحقوق الإسلامية ـ بحاجةٍ إلى تحقيق ودراسة أخرى، يجب أن نقوم بها في الموضع المناسب[٥٦].

هـ. سائر المسائل

ما تقدَّم يمثِّل جانباً من العناوين الرئيسة لفلسفة الحقوق، وقد تناولنا الحقوق فيها بشكلٍ عامّ. وبالإضافة إلى هذه الموارد هناك موارد هامّة أخرى، من قبيل: أهداف الحقوق، وعلاقة الحقوق بالأخلاق، وعلاقة الحقوق بالدين، وما إلى ذلك من الأمور الهامّة.

٤. مفاهيم الحقوق الأساسية

تطالعنا في الحقوق مفاهيم جوهرية تحظى معرفتها وتحليلها بأهمّية قصوى، وهي مفاهيم من قبيل: القاعدة الحقوقية، والحقّ، والتكليف، والعدالة، والأمن، والضمانة التنفيذية، والعقوبة، وما إلى ذلك.

إن بعض هذه المفاهيم من الأهمّية بحيث تغدو بنفسها مشتملة على حقلٍ معيّن من المسائل الفلسفية. فإن «فلسفة الحقّ» و«فلسفة العقوبة» ـ على سبيل المثال ـ تشكّل جزءاً هاماً من المسائل الفلسفية. وقد عمد الكثير من المذاهب الفلسفية والمفكّرين إلى التنظير في هذه الحقول. فعندما نواجه مفهوم الحقّ ـ مثلاً ـ تلاحقنا أسئلةٌ جوهرية من قبيل: ماهية الحقّ، وعلاقته بالتكليف، ومصاديق الحقّ، وموضوع الحقّ، ومَنْ عليه الحقّ، وهل ماهية الحقّ ماهية اعتبارية أم انتزاعية؟ وما إلى ذلك من الأمور. ويمكن لمعرفة هذه الماهية أن تعمل على إيضاح مختلف أبعاد الحقوق.

وهكذا الأمر في فلسفة العقوبة، فهناك أسئلةٌ أساسية وجوهرية، من قبيل: ما هو الدليل على شرعية العقوبة؟ وما هي أهداف العقوبة؟ وعلى أساس ذلك يتمّ تحديد

مقدار وأنواع العقوبات أيضاً.

الاستنتاج

تناولنا في هذا المقال مفهوم الحقوق، ومعنى الفلسفة، لنصل إلى نتيجةٍ مفادها: إن فلسفة الحقوق تدرس الحقوق بنظرةٍ خارجية، ورؤية انتقادية، من خلال انتهاج الأسلوب العقلاني. ومن المعاني المذكورة للحقوق أردنا المعنى القائل بأن الحقوق مجموعة من القواعد الحاكمة على الحياة الاجتماعية المشتملة على ضمانة تنفيذية مناسبة. وقلنا: إن مسائل فلسفة الحقوق تحتوي على حقلين عامين، يرتبط أحدهما بمجموع الحقوق، والآخر يتعلّق بالأجزاء والمفاهيم الأساسية للحقوق. ومن خلال معرفة ودراسة مسائل فلسفة الحقوق تتّضح ماهية هذا الحقل من المعرفة، ويتمّ إدراك منظومته المنهجية، ويغدو بالإمكان متابعة متغيّراته بشكلٍ دقيق، والعثور على الحقوقية المناسبة بشكلٍ يواكب متغيّرات الحياة الاجتماعية، والوصول إلى الأمن المقترن بالعدالة والحرّية.

الهوامش

(1) philosophy of law.
(2) legal theory.
(3) gurisprudence.
(4) legal philosophy.

(٥) انظر: ناصر كاتوزيان، فلسفه حقوق (مصدر فارسي) ١: ٥٥.

(٦) انظر: عبد الحسين شيروي، حقوق تطبيقي (مصدر فارسي): ١١٦ ـ ١١٧.

(7) common law.

(٨) انظر: مرتضى مطهري، الأعمال الكاملة (مصدر فارسي) ٥: ١٢٠.

(٩) انظر: ريتشارد بايكين وأفروم استرول، كلّيات فلسفه: ٢، ترجمه إلى الفارسية: السيد جلال الدين مجتبوي.

(١٠) انظر: مرتضى مطهري، الأعمال الكاملة (مصدر فارسي) ٥: ١٣٧.

(11) reflection.
(12) external.
(13) critical.
(14) Hoecke, Mark Van. 1999, Jurisprudence (The philosophy of Law). Edited by: Christopher Berry Gray. New York: Garland Publication, INC. p. 459.
(15) analytical part.
(16) Jurisprudence.
(17) analysis of law.
(18) law.
(19) legal norm.
(20) function of law.
(21) methodology of law.
(22) theory of legislation.
(23) adjudication of law.
(24) theory of science.
(٢٥) إن مصطلحات من قبيل: علم معرفة الحقوق (epistemology of law)، ونظرية جوهر الحقوق (fundamental theory of law)، ونظرية الحقوق العامّة (general theory of law)، تستعمل بأجمعها في معنىً واحد. انظر:
Ghirardi, Olsen, A. 1999. Epistemology of law (The philosophy of law). Edited by: Christopher Berry Gray. New York. Garland Publication, INC. P. 261.
(26) Legitimate on of the law.
(27) Hoecke, Mark Van. 1999, Jurisprudence (The philosophy of Law). Edited by: Christopher Berry Gray. New York: Garland Publication, INC. p. 460.
(٢٨) انظر: مارك تيبيت، فلسفه حقوق، ترجمه إلى الفارسية: حسين رضائي خاوري، ١٣٨٤هـ.ش.
(٢٩) انظر: ناصر كاتوزيان، فلسفه حقوق (مصدر فارسي) ١: ٣٩.
(٣٠) انظر: دفتر همكاري حوزه ودانشگاه، در آمدي بر حقوق إسلامي (مصدر فارسي): ١٦٩.
(٣١) انظر: المصدر نفسه.
(٣٢) انظر: المصدر نفسه.
(٣٣) انظر: المصدر السابق: ١٧٤.
(٣٤) أرسطوطاليس، سياست «السياسة»، ترجمه إلى الفارسية: حميد عنايت، الكتاب الخامس، الفصل السابع.
(٣٥) انظر: فيليب مالروي، أنديشه هاي حقوقي: ٦٥٠. ترجمه إلى الفارسية: مرتضى كلانتريان.
(36) Wollheim, Richard. (1998). Natural law (The Encyclopedia of Philosophy). Edited

by Paul Edwards Macmillan Publishing Co. V, 5. U. S. A, 1976. P. 450.

(37) universality.

(38) universalizability.

(39) inherent dignity.

(40) practical reasonableness.

(41) Campell Black, Blacks law Dictionary. 1999. P. 581.

(٤٢) توماس هابز، لوياتان: ١٦٢، ترجمه إلى الفارسية: حسين بشيريه، ١٣٨٠هـ.ش.

(٤٣) انظر: المصدر السابق: ١٩٢.

(٤٤) انظر: المصدر السابق: ٢٦٢.

(٤٥) انظر: جورجو دلفكيو، فلسفه حقوق: ٢٢٦، ترجمه إلى الفارسية: جواد واحدي، ١٣٨٠هـ.ش.

(٤٦) انظر: المصدر نفسه.

(٤٧) انظر: المصدر نفسه.

(٤٨) انظر: محمد تقي، هداية المسترشدين: ٤٣٣؛ الملا هادي السبزواري، شرح الأسماء الحسنى: ١٠٧؛ السيد محمد حسين الطباطبائي، تفسير الميزان ٨: ٣٦١، ١٤: ٩٨، ٢٠: ٢٩٨؛ السيد محمد باقر الحكيم، تفسير سورة الحمد: ٢٦٢؛ محمد رضا المظفّر، أصول الفقه ١: ٢٠٤.

(49) epistemology.

(50) theory of knowledge.

(٥١) انظر: ديفد هاملين، تاريخ معرفت شناسي: ٢٦٢، ترجمه إلى الفارسية: شابور اعتماد، ١٣٧٤هـ.ش.

(52) philosophy of science.

(٥٣) انظر: ديفد هاملين، تاريخ معرفت شناسي: ٢٦٢.

(٥٤) انظر: المصدر نفسه.

(55) legal dogmatic.

(٥٦) انظر: دفتر همكاري حوزة ودانشگاه، مباني جامعه شناسي (مصدر فارسي): ١٥٠، سمت، طهران، ١٣٧٣هـ.ش؛ باملا آبوت، جامعه شناسي زنان، ترجمته إلى الفارسية: السيدة منيجة نجم عراقي: ٢٧٨، نشر ني، طهران، ١٣٨٠هـ.ش؛ أحمد الواعظي، هرمنوتيك (مصدر فارسي)، پژوهشگاه فرهنگ وأنديشه إسلامي، ط١، طهران؛ باقر ساروخاني، روشهاي تحقيق در علوم اجتماعي، پژوهشگاه علوم إنساني ومطالعات فرهنگي، طهران، ١٣٧٧هـ.ش.

فلسفة العرفان

قراءةٌ تحليلية

د. هادي وكيلي(*)

ترجمة: حسن مطر

تمهيد

تشتمل جميع المسالك المعنوية في كافّة أنحاء العالم النامي على طرقٍ لنجاة الإنسانية، وتعاليم خاصة للدفاع عن معتقداتها وتعاليمها.

تقوم «فلسفة العرفان» على مسألة تدعو إلى التأمّل، مفادها أن التجربة اللاهوتية المباشرة ممكنة، وقابلة للحصول والتحقُّق بالنسبة إلى كلّ شخص.

تعيش جميع الأديان على عتبات ثقافية مفعمة ومشحونة بمفاهيم «الجهاد»، بوصفه أمراً وسيطاً بين البشرية والألوهية. وهذا الأمر لا يقوم على الأسس الفردية، وإنما يقوم على القواعد الاجتماعية. إن كل واحد من الأديان يعمل على صبّ التجربة العرفانية الأصيلة للفرد في قالب الأدبيات والمصطلحات السائدة في تراثها الثقافي الخاص. إن فلسفة الدين ـ التي تسعى إلى فهم طبيعة وماهية الألوهية ـ تتجاهل هذه الفوارق الثقافية.

أما فلسفة العرفان فتخطو خطوة متقدّمة، حيث تسعى للوصول إلى تجربة بشرية عن الألوهية، من طريق إدراك الارتباط المحوري فيما بينها.

وللبدء لا بُدَّ أوّلاً من دراسة معنى ومفهوم العرفان والتجربة العرفانية.

إن مصطلح «العرفان» مأخوذٌ من أصل إغريقي بمعنى «الغموض والخفاء». وفي

(*) أستاذٌ مساعد، وعضو الهيئة العلمية في مركز دراسات العلوم الإنسانية، وعضو لجنة العرفان الإسلامي في إيران. متخصِّصٌ في العرفان والتصوُّف. له دراساتٌ عديدة.

عالم العدمية يعود تعبير السلوك «العرفاني» إلى السلوكيات الدينية السرّية. وفي المسيحية الأولى كان هذا المصطلح يعود إلى التفاسير الملغزة والرمزية «الباطنية» للنصوص المقدّسة أو الحضور الباطني، من قبيل: الحضور الباطني للسيد المسيح في مراسم العشاء الربّاني. ولم يطلق هذا المصطلح على معنى «الإلهيات العرفانية»، التي يُقصد بها التجربة الإلهية المباشرة، إلاّ في الآونة الأخيرة[١]. إن عامّة العرفاء ـ الموحّدين منهم وغير الموحّدين ـ يلاحظون تجاربهم العرفانية بوصفها جزءاً من تعهُّدهم الكبير تجاه تغيير البشرية، وليس بلوغ الغاية من مجاهداتهم[٢]. وعلى هذا الأساس فإن العرفان بشكلٍ عام عبارةٌ عن التفكير الخالص والشامل لمجموعة من الأفعال والأقوال والنصوص والآراء والسنن والتجارب المختلفة، التي تهدف إلى تغيير الإنسان، الذي يتمّ تعريفه في الأعراف المتنوّعة بطرقٍ مختلفة.

لقد عمد الكثير من الفلاسفة المولعين بالعرفان ـ حتى الآن ـ؛ بتأثيرٍ من كتاب وليم جيمز القيّم تحت عنوان «أنواع التجربة الدينية»، إلى طرح الكثير من الأبحاث الفلسفية التفصيلية والموسّعة في خصوص التعريف بالتجارب العرفانية. تركز هذه المجموعة من الفلاسفة غالباً على موضوعات من قبيل: تبويب التجارب العرفانية، وماهية هذه التجارب في الأديان المتنوّعة والسنن العرفانية المختلفة، وتأثير لغة وثقافة العرفاء في هذا النوع من التجارب، وحجم تمسّك التجارب العرفانية بالأدلّة والشواهد على أحقّية المدّعيات العرفانية. وقد عمد بعض الفلاسفة إلى بحث التأكيد على التجربة العرفانية؛ من أجل الدفاع عن التركيبة العرفانية المنسجمة[٣].

ونحن نسعى في هذه المقالة بشكلٍ خاص إلى بحث الموضوعات والمسائل التي تهتمّ بها فلسفة العرفان في مسار البحث الفلسفي، في ما يتعلّق بخصوص التجربة العرفانية.

١. التجربة العرفانية

إن أيّ تعريف للتجربة العرفانية ـ بسبب المعاني المتنوّعة التي يمكن أن تُراد منها ـ يجب أن تكون في الحدّ الأدنى مقيّدة ومشروطة إلى حدٍّ ما. ويمكن هنا طرح

مفهومين مترابطين عن التجربة العرفانية على طاولة البحث:

الأوّل: يتعلّق بتعريف عام، يبيِّن الاستعمال الأعمّ لهذا المصطلح.

والثاني: يتعلّق بتعريف محدود، ينظر في الغالب إلى السلوكيات الخاصة، ويعتبر العرفان جديراً بالبحث والدراسة من الزاوية الفلسفية.

أ ـ المفهوم الواسع للتجربة العرفانية

إن التجربة العرفانية في هذا المفهوم عبارة عن التجربة المعرفية ما فوق الحسية ـ الإدراكية، أو ما دون الحسية ـ الإدراكية، التي هي حصيلة إدراك الواقع أو القضايا المعبّرة عن الواقع الذي لا يمكن عادةً أن يدرك بأدوات الإدراك الحسّي أو الكيفيات الحسيّة ـ الجسدية أو الباطنية العادية.

ويمكن تفصيل خصائص هذا المفهوم من التجربة العرفانية على النحو التالي:

١ـ إنما يتمّ أخذ قيد «المعرفي» في هذا التعريف؛ ليكون مقبولاً حتّى من دون الإقرار بأن العرفاء في الحقيقة يتوصّلون إلى تجربة الحقائق أو القضايا التي تعكس الواقع، بالشكل الذي تقدَّم ذكره.

٢ـ إن التجربة ما فوق الحسيّة ـ الإدراكية تشتمل على إدراكٍ من النوع الذي لا يمكن الوصول إليه من خلال الإدراك الحسّي، والكيفيات الحسّية ـ الجسدية (من قبيل: الإحساس بالألم، أو الحرارة في الجسم، والحسّ الداخلي من الجسم والمخّ والأعضاء والمواضع والأحشاء)، والرؤية الباطنية العادية. وقد تحدَّث بعض العرفاء عن حسٍّ معنويّ خاص يتناسب مع الحواس الإدراكية، وينسجم مع المساحة غير الفيزيائية. ويمكن لأغلب التجارب ما فوق الحسيّة ـ الإدراكية أن تكون مقرونة بالإدراك الحسّي أيضاً. فعلى سبيل المثال: يمكن لشخصٍ أن يعيش تجربةً ما فوق حسيّة ـ إدراكية في الوقت الذي ينهمك فيه بالنظر إلى الشمس. إنّ قيد «ما فوق الحسيّة» هو الذي يجعل التجربة عرفانية.

٣ـ إن التجربة ما دون الحسيّة ـ الإدراكية عبارةٌ ناضجة عن الخلأ التامّ لمحتوى الفينومينولوجيا أو شيء من هذا القبيل، مثل: حالات اليقظة الخالصة، أو المشتملة

على مضمون فينومينولوجي، الذي يفتقر ـ رغم عدم تناسبه مع الإدراك الحسّي ـ إلى خصلة صناعة المفهوم الموجودة في الإدراك الحسّي الدقيق.

٤ـ إن «إدراك» الواقعيات يعني إدراك الفرد لحضور واقعية أو عدد من الواقعيات.

٥ـ إن «القضايا المعبّرة عن الواقع» على سبيل المثال تشتمل على عنصرين: **الأوّل**: عدم وجود واقعية ثابتة ودائمة؛ **والثاني**: إن الله هو جوهر وباطن النفس.

يمكن تفسير إدراك «القضايا المعبّرة عن الواقع» على نحوين:

الأوّل: أن يدرك الفرد حضور واقعية أو عدد من الواقعيات، بحيث يكون هناك ظهورٌ فجائي لقضيةٍ أو عدد من القضايا المعبّرة عن الواقع. مثال ذلك: إمكان أن يكون إدراك وجود الله (واقعية)، وعلى أساس ذلك يوفّر إدراك تبعية الفرد العميقة لله (قضية معبّرة عن الواقع).

والثاني: هو أن إدراك القضايا المعبّرة عن الواقع يتضمّن إشراقاً مباشراً ومن دون وسيط لإدراك الواقعية. ومثالُ هذا الوعي هو عدم ثبات جميع الواقعيات التي تحصل إثر تجربة المحو المضموني لجميع الظواهر.

إن التجربة العرفانية ـ كما ادّعى وليم جيمز ـ تجربة «معرفية» (Noetic)، تشمل العلم بذلك الشيء الذي حصل عليه الفرد. وأما حجم ما ينشأ من هذا العلم عن ذات التجربة فهو ما سنخضعه للبحث لاحقاً.

إن التجارب ما فوق الحسيّة ـ من قبيل: المشهودات، أو المسموعات الدينية ـ غير قادرة على تحصيل التجربة العرفانية. إن التعريف المتقدّم يشمل التجارب الاستثنائية، من قبيل: التجارب الخارجية، والتليباثي(٤)، والتكهُّن والتبصير أيضاً.

إن جميع هذه التجارب عبارةٌ عن إدراك أعيان أو كيفيات من النوع الذي يمكن أن تناله الحواس أو الرؤية الباطنية العادية، من قبيل: الأفكار البشرية، والحواث الفيزيائية المستقبلية.

لا مناص من اشتمال تعريف التجربة العرفانية هنا على شيء من الإبهام والغموض؛ لأنه يشتمل على مجموعة من الأشياء التي تقع عرضةً لتجربة غير عرفانية.

إن الآثار العرفانية الموجودة لا تؤيِّد ما ذهب إليه وليم جيمز، من القول بأن

التجربة العرفانية مجرّد حادثة عابرة، تبقى مدّة قصيرة، وسرعان ما تضمحلّ وتزول. إن هذه التجربة يجب أن تمثل الوعي الثابت للشخص، بحيث تستمرّ ليوم واحد أو لجزءٍ من اليوم. وعليه من الأفضل الحديث عن وعيٍ عرفاني ثابت، أو قابل للتحقُّق.

لقد تحقّقت التجربة العرفانية بمفهومها العام في الأعراف الدينية للإسلام، واليهودية، والمسيحية، والبوذية، وحتّى الأديان البدائية أيضاً. وقد تمّ الادّعاء في بعض هذه الأعراف أن هذا النوع من التجارب قد تعلّق بالواقعية ما فوق الحسية، مثل: الله، أو البراهما(٥)، أو النرفانا(٦)(٧). وعلى الرغم من ذلك هناك الكثير من الأعراف البوذية التي لا تدّعي التجربة الواقعية ما فوق الحسية. وبدلاً من ذلك يذهب البعض منها إلى القول بتجربة «الإدراك المفتقر إلى البنية»، والذي يشمل إدراك العالم على المستوى غير المفهومي المطلق أو النسبي(٨). إن التجربة المفتقرة إلى البنية هي ثمرة وحصيلة الإشراق على الماهية غير الثابتة لجميع الأشياء. يتحدّث البوذيون عن تجربة الـ «تات هاتا»، أو «صيرورة» الحقيقة، والتي لا يمكن بلوغها إلاّ من خلال غياب المعرفة الحسية ـ الإدراكية العادية. إن تجارب هذه المجموعة من البوذيين هي دون الحسّية ـ الإدراكية، وإن الاطّلاع عليها يستوجب التعرّف على الماهية الحقيقية للواقعية. وعلى الرغم من ذلك فإن بعض التجارب البوذية، مثل: تجارب (ذين ميند)، تعتبر ـ طبقاً للتعريف السابق ـ من قبيل: التجارب العرفانية؛ إذ لا ربط لها بإدراك الواقعية أو القضايا المعبّرة عن الواقع(٩).

ب ـ المفهوم المحدود للتجربة العرفانية

إن التجربة العرفانية في مفهومها المحدود ـ الذي يحظى باهتمام الفلاسفة ـ ترتبط بغصنٍ متفرّع من التجربة العرفانية في مفهومها الواسع. إن هذه التجربة ترتبط بشكلٍ خاصّ بالتجربة التوحيدية ما فوق الحسية ـ الإدراكية، أو ما دون الحسية ـ الإدراكية، التي هي نتيجة لإدراك الواقعيات أو القضايا المعبّرة عن الواقع، الذي لا يتمّ الحصول عليه من طرق مثل: الإدراك الحسي، والكيفيات الحسّية ـ الجسدية، أو الرؤية الباطنية العادية.

إن التجربة التوحيدية تشتمل على تردّد واضطراب فينومينولوجي، أو ذوبان للتكثُّرات؛ إذ يفترض فيها أن المفاد المعرفي للتجربة المذكورة يبقى صريحاً في تلك الصفة الفينومينولوجية. إن الأمثلة والنماذج على مثل هذه التجربة عبارةٌ عن تجربة اعتبار وحدة الطبيعة بأكملها، والاتّحاد مع الله في العرفان المسيحي، والاتّحاد بين الأتمن[١٠] والبراهما[١١] في التجربة الهندوسية، التي تتحقّق فيها النفس وذات الفرد بالرغم من أبديتها المطلقة، وفناء جميع التكثُّرات، والتجربة البوذية الفاقدة للبنية، والتجارب التوحيدية[١٢]. وعليه فإن التجارب الثنوية ـ بطبيعة الحال ـ، والتي يبقى فيها الشخص والإله متمايزين من بعضهما بشكلٍ كامل؛ وتجربة القبّالة[١٣] عند اليهود، منذ سفيروت السماوي المنفرد؛ والتجارب الشخصية للأرواح، بناءً على التجربة العرفانية المحدودة، لن تكون من التجارب العرفانية؛ لعدم كونها من التجارب التوحيدية.

من هنا سوف تستعمل «التجربة العرفانية» في هذا المفهوم الخاص، إلاّ إذا تمّ التصريح بالخلاف. وعلى هذا الأساس فإن مصطلح «العرفان» يُطلق على الأفعال والأقوال والنصوص والآراء والأعراف المرتبطة بالتجارب التوحيدية.

ولا بُدَّ من الحذر وعدم الخلط بين التجربة العرفانية والتجربة الدينية. فالمراد من التجربة الدينية هي التجربة المشتملة على مضمونٍ أو محتوى متناسب مع الخلفية الدينية، أو مصطبغة بالصبغة الدينية. إن هذه التجربة رغم اشتمالها على الكثير من التجارب العرفانية، إلاّ أنها تشمل المشهورات والمسموعات الدينية والتجارب غير العرفانية لـ (ذين ميند)، ومختلف المشاعر والأحاسيس الدينية، مثل: الهيبة والعلوّ الديني أيضاً. كما تشمل هذه التجربة التجربة الدينية الجوهرية (وهو المصطلح الذي يُطلقه شلايرماخر عليها)، بمعنى الشعور بـ «الارتباط المطلق» أيضاً[١٤].

يمكن لنا تسمية التجربة الإلهية أو القدسية (الخارقة للطبيعة)[١٥] تجربة غير توحيدية؛ حيث تنشأ عن إدراك الواقعيات أو القضايا المعبّرة عن الواقع، والتي لا تحصل في الغالب من طرق، من قبيل: الإدراك الحسي، والكيفيات الحسّية ـ الجسدية، أو الرؤية الباطنية العادية. ويمكن عدّ الشعور الدافئ بحضور الله تجربة

قدسيّة.

إن التجارب القدسية تقع في مقابل تلك الطائفة من التجارب الدينية التي تشمل المشاعر والأحاسيس ـ على سبيل المثال ـ، بَيْدَ أنها لا تشمل إدراك الواقعيات غير الحسّية أو القضايا المعبّرة عن الواقع.

يعمد رودولف أوتو إلى استعمال مصطلح «التجربة القدسية» للتعبير عن التجارب المتعلقة بواقعيات من قبيل: الأمر «المغاير تماماً» للشخص المتلقّي، وتعدّ الأرضية المهيبة والجذّابة بالتزامن مع حضور سرٍّ لا يمكن إدراكه وسبر أغواره[١٦]. طبقاً لهذا المفهوم لا يمكن لتجربة أوتو «العرفانية» أن تكون شيئاً آخر غير نوعٍ من التجربة المقدّسة.

٢. مقولات التجارب العرفانية

يمكن تقسيم التجارب العرفانية الدينية بطرق مختلفة. هذا، ولا بُدَّ من القول بأن هناك تفاوتاً واختلافاً جذرياً بين التجارب العرفانية ما فوق الحسيّة ـ الإدراكية والتجارب العرفانية ما دون الحسيّة ـ الإدراكية. وفي ما يلي نشير إلى بعض التقسيمات:

أ. الآفاقي والأنفسي

كلّما كانت التجربة مشتملة على مضمون حسّي ـ إدراكي، أو حسي ـ جسدي، أو رؤية باطنية، أمكن تسميتها تجربة آفاقية. وعليه فإن التجارب الآفاقية العرفانية موجودة على أشكال متنوّعة. فعلى سبيل المثال: إن يقظة الشخص العرفانية لاتّحاد الطبيعة، الذي يفرض نفسه على إدراك الشخص الحسّي للعالم، وكذلك التجارب الآفاقية القدسية غير التوحيدية، من قبيل: تجربة حضور الله أثناء إمعان النظر في حبيبات الثلج، تعتبر من وجهة نظرنا تجارب أنفسية غير آفاقية. كما يمكن لتجربة «الخلأ» أو «الفراغ» في بعض التعاليم العرفانية، وتجربة الله الحاصلة من التحرُّر من قيود التجربة الحسيّة، أن تمثّل نماذج من التجارب الأنفسية.

ب. الإلهي وغير الإلهي

يمكن القول بوجود تمايز ذوقي بين التجارب الإيمانية المرتبطة بتجربة إدراك

الله وبين التجارب غير الإيمانية. فالتجارب من القسم الثاني يمكن أن تشمل طيفاً من إدراك الواقعية الغائية إلى عدم إدراك أيّ واقعية. وأما التجارب الإيمانية القدسية فهي تجارب ثنوية يمتاز فيها الله من الشخص الآخر تمايزاً واضحاً، في حين أن العرفان الإيماني يتعلّق بالاتّحاد أو العينية مع الله.

١. الاتّحاد مع الله

إن الاتحاد مع الله لا يشتمل على تجربةٍ واحدة يتيمة فقط، بل يشتمل على طيف واسع من التجارب. إن «الاتحاد» يتضمن نفي التمايز بين الشخص والخالق، ويمثّل نوعاً من العينية بينهما.

وقد تحدّث العرفاء المسلمون حول هذا الاتحاد بأشكال مختلفة. ومن الأمثلة البارزة على ذلك قولُ الحلاّج: «أنا الحق»، أو تعابير من قبيل: «ليس في جبّتي إلاّ الله»، أو «أنا مَنْ أهوى، ومَنْ أهوى أنا».

وقد بيّن العرفاء من المسيحيين الاتحاد مع الألوهية بأشكال مختلفة أيضاً. ومن هؤلاء العرفاء: (برنارد كلروو(١٠٩٠ ـ ١١٥٣م)، حيث تحدّث عن هذا الاتحاد تحت عنوان «تناظر الحبّ».

وقد شبّه هنري سوسو(١٢٩٥ ـ ١٣٦٦م) الاتحاد مع الله بقطرة الماء التي تسقط في كأس يحتوي على شراب؛ إذ إن هذه القطرة ستكتسب طعم ولون ذلك الشراب[١٧].

وهكذا يان فان رويسبروك(١٢٩٣ ـ ١٣٨١م)، الذي يشبّه هذا الاتحاد بـ «الحديد المنصهر في النار، والنار في الحديد»[١٨].

لقد اجتاز العرفان المسيحي في العصور الوسطى ـ في الحدّ الأدنى ـ بشكلٍ عام ثلاث مراحل وصفت في إطار اليقظة التوحيدية. وهذه المراحل الثلاث عبارةٌ عن: مرحلة الصمت التي تعدّ في حدّ ذاتها مقدّمة للاتّحاد مع الله؛ ومرحلة الاتحاد الكامل؛ ومرحلة الانفصال عن الذات. وهذه المرحلة الأخيرة تتضمّن الشعور بالاستلاب من وراء

نفس الشخص[١٩].

٢. العينية مع الله

يتحدّث العرفاء المؤمنون بالله أحياناً وكأنّهم يتمتّعون بنوعٍ من اليقظة تجاه الاستغراق أو العينية مع الله. ومن الأمثلة على ذلك: الكلمة الشهيرة لحسين بن منصور الحلاّج(٨٥٨ ـ ٩٢٢م)، وهي قولُه عند صلبه: «أنا الحقّ»[٢٠]؛ والصوفي في اليهودي إسحاق آكر(؟ ـ ١٢٩١م)، حيث تحدّث عن الاستغراق في الله من خلال عبارته القائلة: «غليان الماء في عينٍ حمئة»[٢١]؛ والعارف المسيحي مايستر إكْهَرت(١٣٢٦ ـ ١٣٢٧م)، حيث تحدّث عن نوعٍ من ادّعاء العينية[٢٢].

والسؤال المطروح هنا: متى ظهرت هذه الادّعاءات العرفانية بوصفها ادعاءات عينية متناغمة مع مقاصد القول بـ (ألوهية الجميع)، أو المعرفة الكونية؟ ومتى ظهرت هذه المتغيّرات المتطرّفة على الأوصاف المرتبطة بالتجارب التوحيدية؟

ج. العرفان السلوكي والعرفان الجذبي

في العرفان السلوكي يعتبر العرفاء الجَذْبة الإلهية نتيجة للسلوك والمجاهدة، في حين يذهب العرفان الجذبي إلى القول بأن السلوك ليس هو الذي يؤدّي إلى الجذبة الإلهية، بل إن الجذبة الإلهية هي التي تدفع العرفاء المنتشين بالشراب الإلهي، وتدعوهم إلى السلوك والمجاهدة. وإن استعمال مصطلحي (السالك المجذوب) و(المجذوب السالك) في مقابل بعضهما يشير في الحقيقة إلى هذا التقسيم.

تعتبر القبّالة اليهودية من أشهر صور العرفان السلوكي، التي يهدف العارف فيها إلى إدخال صيغة ربّ الأنواع في الحياة الباطنية لأتباعها[٢٣]. وعلى أيّ حال ـ سواء أكانت القبّالة في حالتها السلوكية، وحتّى في تعريف العرفان الواسع، عرفاناً أم لا ـ هناك موضع للشكّ في كونها من العرفان، وإنْ أمكن اعتبارها من العرفان بلحاظ مفهوم الاتحاد مع ربّ الأنواع أو المطلق واللامتناهي[٢٤].

د. العرفان الصامت والعرفان الناطق

إن العرفان الصامت المشتقّ من اللفظ اليوناني (Apophasis) يعني السلب والسكوت، في مقابل العرفان الناطق المشتق من اللفظ اليوناني (Cataphasis)، بمعنى الإيجاب والتكلُّم.

يذهب العرفان من النوع الأول إلى القول باستحالة الحديث عن الموضوعات أو القضايا المعبّرة عن الواقع المرتبط بالتجربة العرفانية، فهذه الأمور بأجمعها من الأمور التي لا يمكن أن توصف. وفي المقابل يذهب العرفان من النوع الثاني إلى الخوض في بيان مدّعيات خاصة في صلب التجارب العرفانية.

ويمكن مشاهدة نموذج للعرفان من النوع الأول في النصّ القديم لتاو باسم (تاووته)، الذي هو من تأليف (لاووتسه)، والذي يعود إلى القرن السادس قبل الميلاد، حيث يبدأ بهذه الكلمات: «حتّى أسمى التعاليم لا تمثل التاو، وحتّى أرقى الأسماء لا يكفي للتعريف به. يمكن وصف التاو بلا كلمات، ويمكن أن يُعرف دون تسميته»[٢٥].

في التقابل الحاصل بين هذين النوعين من الإدراك الصامت والإدراك الناطق يقول توماس كيتينج: إن العرفان المسيحي يصرّ بشدّةٍ على القول باستحالة التعرّف على وجود الله. وفي المقابل فإن التمايز بين هذين النوعين من العرفان يعود بشكلٍ واضح إلى الاختلاف القائم في منظومة إعداد «الطريقة العرفانية»؛ إذ يعمد أحدهما إلى توظيف الأدوات الإيجابية، في حين يقتصر الآخر على مجرَّد توظيف الأدوات السلبية للوصول إلى الطريقة العرفانية.

في ما يتعلّق بالإعداد من النوع الناطق يؤخذ التوضيح الكلامي وإقامة الدليل والتصوير والذاكرة والمشاهدة بنظر الاعتبار لإدراك موقع اليقظة العرفاني. أما الإعداد من النوع الصامت فيتضمّن عمل «التخلية» من أيّ مضمون توعوي لغاية «ترتيب البيت» لاستقبال مجيء الله، الذي يعتبر وراء ماهياتنا الاستدلالية والحسيّة[٢٦].

٣. أوصاف التجربة العرفانية

أ. استحالة التفسير

ذهب وليم جيمز إلى اعتبار عدم إمكانية تفسير أو توصيف التجربة العرفانية

صفة ذاتية في هذا النوع من التجارب[٢٧]. وبطبيعة الحال ليس من الواضح ما إذا كان الذي يستحيل بيانه وتفسيره هو ذات التجربة، أو الموضوع مورد التجربة، أم كلاهما. وقد سبق لأوغسطين أن ذكر المسألة المنطقية لعدم الإمكانية، من خلال عبارته التي قال فيها: «يجب عدم اعتبار الله مستحيل التوصيف؛ لأنك عندما تقول هذا الشيء تكون قد وصفته، وبذلك يكون كلامك متناقضاً؛ لأنك إذا قلت: إن الله يستحيل وصفه، تكون قد جعلته بهذ الكلام قابلاً للوصف»[٢٨]. لو قلنا إن (X) غير قابل للتفسير نكون في الحقيقة قد كشفنا عن جانبٍ من حقيقة (X)، وهذا يتناقض مع استحالة بيانه والكشف عنه. وقد أعيدت صياغة هذه المسألة مؤخَّراً من قبل آلفين بلانتينغا[٢٩]، وكيث يندل[٣٠].

وهناك عدّة إجابات لحلّ هذه المسألة، نجملها في ما يلي:

الجواب الأوّل: الامتناع الكامل عن الكلام والتزام الصمت في خصوص ما يحدث في التجربة العرفانية.

إلاّ أن العرفاء لا يوافقون هذا الحلّ.

الجواب الثاني: أن نميّز بين الأوصاف من الدرجة الأولى والأوصاف من الدرجة الثانية، وذلك باعتبار عدم قابلية البيان والتفسير مصطلحاً من الدرجة الثانية، وجعله منحصراً بالمصطلحات من الدرجة الأولى.

الجواب الثالث: أن نقول مثلاً: «إن (X) غير قابل للشرح والتفسير» هي في الحقيقة قضية في خصوص مصطلح (X)، القائم على استحالة بيانه وتفسيره بأيّ نوع من أنواع الجوهر.

الجواب الرابع: عبارة عن سلب متكرّر ومتسلسل لما قيل بشأن (X)، وإن النفي المؤبّد لما أطلق عليه (مايكل سلز) اسم «الصمت» اللامتناهي، أو سحب الكلام الذي قيل[٣١].

يمكن لنا العثور على جذور هذا الصمت في النفي اللامتناهي الموجود في بعض حالات اليقظة في الفناء لدى (ذين ميند) في الديانة البوذية، حيث إن بيان الحقيقة عن الواقع ـ كما هو ـ خارجٌ عن نطاق صياغتنا المفهومية بهذا الشأن، لذلك فإننا لا

نستطيع بيان تلك الحقيقة، وإنما نستطيع تجربتها فقط. وعلى هذا فإننا عندما نقول: «إن الواقعية ليست واقعية» نعني بذلك أن الواقعية كما هي تختلف عن ذلك الشيء الذي نعمل على صياغة مفهومه، فعلينا أن نقول أيضاً: «إن الواقعية ليست غير واقعية»، وعلى هذا الأساس يجب علينا بعد قولنا شيئاً حول الواقعية أن نقوم مباشرة بنفي ذلك القول، وذلك بأن نقول: «إن الواقعية ليست غير واقعية، ولا ليست غير واقعية». وعلى هذا المنوال دواليك[٣٢].

أما النموذج الثاني لهذا النوع من الرؤية فهو اتجاه (ديونيسيوس) في لاهوته السلبي، الذي تحدّث فيه عن الله بوصفه «السرّ المطلق الأكثر غموضاً واستعصاءً على الفهم»، والذي نتحدّث بشأنه عن أشياء لا توجد فيه. إن مثل هذا السلب المتواصل يجعل التجربة العرفانية فوق مستوى البيان والتفسير.

الجواب الخامس لحلّ مفارقة «استحالة التفسير» يطرحه (وليم ألستون)، حيث قال: إن العرفاء الذين يعترفون بعدم إمكان التعرّف على ذات الحق لديهم الكثير مما يقولونه بشأن الله، وبشأن تجاربهم الخاصة[٣٣]. وعلى هذا الأساس عندما يتحدّث العرفاء عن «استحالة البيان والتفسير» يسعَوْن إلى التذكير بصعوبة توصيف التجربة في إطار المصطلحات السائدة والمتداولة، دون الاستعارة والتمثيل والرمز. يذهب أليستون إلى الاعتقاد بأن هذا الأمر لا يمثّل الخصوصية الاستثنائية للعرفان، بل يمثّل خصوصيةً لعموم العلوم والفلسفة والدين أيضاً. ومع هذا فإن رؤية ألستون قد لا تنسجم مع الاتجاهات الصريحة في القول بـ «استحالة البيان والتفسير».

أما **طريقة الحلّ السادسة** لمسألة مفارقة استحالة البيان والتفسير فهي التي تقدّم بها كلٌّ من: ريتشارد غيل(١٩٦٠م) ونينيان سمارت(١٩٥٨ ـ ١٩٦٩م). يقول هؤلاء إن التعبير بـ «استحالة البيان والتفسير» يرمي في الغالب إلى بيان عنوان ينطوي على توقير وتقديس يهدف إلى التعبير عن قيمة تجربة العارف وتعزيزها. وهكذا عمد (واين براودفوت) إلى القول بأن العرفاء؛ حيث لا يعرفون شيئاً عن تجربتهم، فإنهم بطبيعة الحال لا يستطيعون تفسير تجربتهم بأيّ لغة من اللغات؛ لأنهم لا يعرفون جميع اللغات الممكنة. وقد استنتج أن القول باستحالة التفسير والبيان إنما يهدف إلى إثبات عدم

وجود أيّ منظومة لغوية تنسجم مع التجربة العرفانية، إلاّ أن هذه التجربة ليست ادّعاء لا يقبل الوصف والتفسير. إن عبارة «استحالة البيان والتفسير» تبيّن وتعرّف مفهوم السر[٣٤].

لقد أثار هذا الرأي أسئلةً بشأن إمكان وجود تجربة عرفانية بهذا الاختلاف الفاحش بالنسبة إلى سائر أنواع التجارب البشرية الأخرى التي تقبل التوصيف. ويمكن القول في مواجهة براودفوت: إن عجز العرفاء عن فهم الموضوع العرفاني، وعدم تمكنهم من فهمها بأيّ لغةٍ ممكنة، لا يعني أنهم كانوا في ذروة ابتهاجهم العرفاني يطرحون ادّعاءات تفوق معرفتهم. وعلى أيّ حال يجب على العرفاء أن يؤمنوا بشكلٍ معقول؛ حيث إن اللغات التي يعرفونها لا تستطيع توصيف وبيان الشيء الذي جرّبوه، فهذا يعني في الحقيقة أنه لا توجد لغةٌ بشرية قادرة على وصف هذه التجربة.

هناك من الفلاسفة مَنْ يرى أن التأكيد على عدم إمكان بيان التجربة العرفانية يعبّر عن سعي يهدف إلى إثبات «اللامعقولية»، وبالتالي فصل العرفان عن دائرة العلوم والمعارف البشرية الأكثر حسيّة. لقد أبدى (غريس يانتسن) انتقادات واسعة النطاق تجاه التأكيد على عدم إمكان بيان التجربة العرفانية، بوصفه سعياً يرمي إلى إخراج التجربة العرفانية من دائرة التعابير المعقولة، وبدلاً من ذلك إدخالها في دائرة الهيجان والمشاعر والأحاسيس الجيّاشة[٣٥]. وقام آخرون بالدفاع عن «معقولية» العرفان في مواجهات هجمات نزعة اللامعقولية[٣٦].

وعلى أيّ حال فإن مسألة عدم إمكان بيان التجربة العرفانية تواجه أسئلةً تتعلّق بالقيمة المعرفية للتجارب العرفانية، وهذا ما سوف نتناوله بالبحث في القسم الخامس.

ب. المفارقة

يؤكّد الباحثون في الشأن العرفاني أحياناً على طبيعة «المفارقة» القائمة في التجارب العرفانية، إلاّ أنه لا يتّضح دائماً ما إذا كانت المفارقة تكمن في هذه التجربة، أم في موضوعها، أم فيهما معاً.

ويمكن لنا التمييز بين أربعة مفاهيم في ما يتعلق بـ «المفارقة»، على النحو

التالي:

١. إن مفردة «المفارقة» - طبقاً لـ «الأتيمولوجيا»[٣٧] - عبارةٌ عن الشيء غير المتوقّع، أو الذي يصعب أو يتعذّر توقّعه.

٢. يمكن في استعمال الشكل غير المناسب منطقياً للألفاظ؛ بغية بيان مفهومٍ لا نريد له أن يكون فاقداً للمعنى، أن يُشكّل ذلك «مفارقة» مقصودة. يمكن لهذا الأمر أن يحدث عند التلاعب بالألفاظ، أو بسبب صعوبة بيان معلومةٍ دون اللجوء إلى الحيل اللغوية.

٣. يمكن لـ «المفارقة» - كما تمّ التصريح به في الفلسفة - أن تشمل التناقض المنطقي غير المتوقّع، من قبيل: ما قيل في «المفارقة الكاذبة».

٤. يعتبر (فالتير إسْتس) المفارقة بمنزلة خصوصية عالمية للتجارب العرفانية، ومساوية لنوع منطقي من التناقض المقصود[٣٨].

حيث تكون التجارب العرفانية غير عادية، وتكون كيفية اتحاد النفس عجيبة ومذهلة، فإن تقارير العرفاء ستكون؛ تبعاً لذلك، غير متوقّعة، وغير قابلة للتصديق إلى حدٍّ بعيد. وعليه لن يكون هناك مناصٌ من اشتمال هذه التقارير على مفارقة. كما ستبدو التقارير المتعلقة بالتجارب العرفانية متناقضة، وتحتوي على مفارقة من الناحية المفهومية؛ إذ تستعمل اللغة العرفانية أحياناً أشكالاً غير مناسبة على المستوى المنطقي؛ كي لا يحصل خواء واقعي مقصود. وعلى الرغم من ذلك فإن نتائج المفارقة في هذا المفهوم سوف تكون في التقارير من المجموعة الأولى للتجارب العرفانية أقلّ منها في المنظومات العرفانية من المجموعة الثانية[٣٩].

ومع ذلك لا نمتلك دليلاً واضحاً يبيّن لنا لماذا يجب أن تشتمل التجارب العرفانية أو الموضوعات ذات الصلة بها في ما يتعلق بالمفاهيم من الدرجة الثالثة والرابعة على مفارقةٍ. وبشكلٍ عامّ لا يوجد هناك دليلٌ على أن تقرير التجربة العرفانية يجب أن يشتمل على خواء منطقي. وكما شاهدنا في الفقرة السابقة عندما يحدث إشكالٌ في توضيح ما يبدو متناقضاً يتمّ غالباً رفع هذا التناقض من خلال الاستناد إلى «الصمت»، أو الإلغاء والإبطال الذي يسوق الكلام إلى ناحية الصمت.

إن السعي إلى إظهار التجارب العرفانية بوصفها من الأمور التي تنطوي على مفارقة في المفاهيم من المجموعة الثالثة والرابعة من «المتناقضات» يمكن أن ينشأ من وجود الرغبة العارمة في إعادة اللغة ـ التي خرجت عن مسارها الأصلي من الناحية المنطقية ـ إلى مسارها السابق في حدود الإمكان. فعلى سبيل المثال: يتحدث (ذين ميند) في البوذية عن الوصول إلى مرحلة ذهنية تفوق الفكر واللافكر. وعلى الرغم من ذلك فإن هذه الدعوى تعود في الغالب إلى المراحل الوسيطة، لا إلى التفكير واللاتفكير، وتميل الأمور في الغالب إلى الحديث عن مرحلة من المراحل الذهنية التي يغيب فيها الجهد الذهني، ويقف فيها تبويب الأنشطة الذهنية عن العمل. إن القول بأن الذهن «غير الناشط» لا يكون ساعياً إلى التفكير، ولا إلى عدم التفكير، ولا إلى الخواء المنطقي، يضرّ بالوصف المذكور، ويجعله مشوّشاً. ومن ناحيةٍ أخرى يذهب (فريتس شتال) إلى القول بأن اللغة العرفانية التي تنطوي على المفارقة تدخل بشكلٍ منهجي ومنظَّم في خدمة بيان الدعاوى المتينة منطقياً[٤٠]. في حين أن العرفاء يستعملون اللغة الشائعة لبيان تجاربهم[٤١]. إن التطابق اللفظي يجعلهم بحاجةٍ إلى نقل اللغة إلى المستوى المتناقض في المفهوم الثالث والرابع.

٤ـ الاستمرارية

لقد سعى بعض الفلاسفة ـ الذي يُعْرَفون أحياناً بذوي النزعة الاستمرارية ـ إلى التعريف بالتجارب العرفانية المشتركة بين كافة الثقافات والأعراف[٤٢]. لقد أثارت الرؤية الاستمرارية لـ (فالتير إستس) الكثير من المسائل والأبحاث[٤٣]. يفترض (فالتير إستس) حدوث نوعين من التجارب العرفانية في جميع الثقافات والمراحل والظروف الاجتماعية:

الأوّل: التجربة الآفاقية الكونية، التي «تنظر إلى تلك الناحية من المفاهيم»؛ كي تصل إلى الواحد أو توحيد الكثرة أو إلى الكثرة الكونية من طريق بلوغ «الواحد» بوصفه حياة أو يقظة داخلية تجاه الكون والعالم. الوحدة التي يتمّ تجربتها بوصفها واقعية عينية مقدّسة مقرونة بالمباركة والتيمُّن. إن تجربة (إستس) الآفاقية

الكونية تنطوي على مفارقة، كما أن هذه التجربة يتعذّر شرحها وتفسيرها[٤٤].

الثاني: الوحدة الأنفسية الكونية التي «تنظر إلى هذه الناحية من الذهن»؛ كي تصل إلى «اليقظة البحتة»، أي التجربة التي تعتبر من الناحية الظواهرية تجربة اللاشيء[٤٥]. وقد أطلق (إستس) على هذه التجربة مصطلح «يقظة التوحيد»؛ بينما أطلق آخرون عليها مصطلح «الواقع التوعوية الخالصة» أو (Pure Concious Event PCE)[٤٦]. إن هذه التجربة تشتمل على «تفريغ» الفرد من أيّ مضمون تجريبي، ومن جميع أنواع الكيفيات الظواهرية الشاملة للمفاهيم والأفكار والإدراكات الحسّية والتخيُّلات التي تنشد اللذّة الحسّية. وهنا يحصل الفرد على يقظةٍ واعية خالصة. يذهب (إستس) إلى اعتبار هذا النوع من التجربة ـ على غرار التجربة الآفاقية ـ متضمّناً لشعور المباركة والتيمّن تجاه عينية مقدّسة، تنطوي على مفارقةٍ، كما يحتمل استحالة القدرة على بيانها وشرحها وتفسيرها. يصف (إستس) هذه التجربة كساحلٍ للوعي العرفاني يقع في منزل في منتصف اليقظة الآفاقية الكونية.

يتنزّل (إستس) بالتجارب العرفاني التي تؤمن بالله من طريق التمييز بين التجربة والتفسير إلى مستوى التجربة الأنفسية الكونية. وقد ذهب إلى الاعتقاد بأن التجربة الأنفسية في جميع الثقافات متشابهة، والذي يختلف هو تفسيرها فقط. وقد وصف (نينيان سمارت) كونية التجربة التوحيدية قائلاً: إن وصف التجارب العرفانية يُعبِّر عن غطاء تفسيري يُشكّل أساساً مشتركاً بين تجارب المؤمن وغير المؤمن[٤٧].

لقد تعرّض (إستس) للنقد الشديد؛ بسبب تبسيط أو تحريف التقارير العرفانية. فعلى سبيل المثال: ها هو (نيلسون بايك) ينتقد رؤية (إستس ـ سمارت)؛ لأن الاتحاد مع الله في العرفان المسيحي ينقسم إلى قطبين قابلين للتشخيص، لا أساس لهما في الإلهيات المسيحية. وعليه فإن هذين القطبين يبيّنان التجربة بشكلٍ مبرَّر، إلاّ أنهما لا يعملان على تقوية التفسير[٤٨].

هذا وقد ذهب تزيهنر ـ خلافاً لإستس ـ إلى التمييز بين ثلاثة أنواع من اليقظة العرفانية:

١ـ التجربة الآفاقية (Panenhenic)، حيث تشمل التجربة التوحيدية للطبيعة

نفس الفرد.

٢. التجربة التوحيدية للوحدة الثابتة، التي تفوق الزمان والمكان.

٣. تجربة المؤمن بالله، التي تشتمل على نوعين من الثنائية بين المجرِّب (بالكسر) والمجرَّب (بالفتح)[٤٩]. يذهب تزيهنر إلى القول بأن تجربة المؤمن مرتبة أعلى من تجربة الموحّد؛ إذ يرى أن تجربة الموحّد تعبّر عن علاقة العارف المحورية بالاستغراق في الحقيقة الغائية.

يصف (وليم فين رايت) أربعة شواخص للتجربة العرفانية الآفاقية، وهي:

١. مفهوم توحيد الطبيعة.

٢. مفهوم الطبيعة بمثابة الحضور الحيّ.

٣. مفهوم أنّ كلّ ما يفترض في الطبيعة يندرج ضمن دائرة الحضور الطبيعي.

٤. التجربة البوذية غير البنيوية.

يذهب (فين رايت) ـ مثل تزيهنر ـ إلى القول بالتمييز بين تجربتين عرفانيتين أنفسيتين: **الأولى**: تجربة اليقظة الخالصة للخلأ؛ **والأخرى**: التجربة الإيمانية المقرونة بإدراك «العشق المتبادل» بين العارف ومتعلّق العشق[٥٠].

٥. معرفة التجربة العرفانية

لقد طرح (وليم جيمز) في كتابه الشهير «أنواع التجربة الدينية»[٥١] سؤالاً مفاده: «هل يمكن للأحوال العرفانية أن تثبت أحقّية تلك المجموعة من العواطف والأحاسيس الإلهية التي تعود إليها جذور الحياة الدينية؟ يمكن تقسيم هذا السؤال إلى قسمين:

الأوّل: هل يجوز للفرد أن يفكّر في كون تجاربه مطابقة للواقع أو للقيمة المدعومة بالدليل؟

الثاني: هل يجوز لنا ـ نحن الذين لا نمتلك تجارب عرفانية ـ أن نحكم من طريق اختبار الأدلّة باعتبار مثل هذه التجارب مطابقة للواقع، أو مشتملة على قيمة ثابتة بالدليل؟

ورغم الصلة الوثيقة بين هذين السؤالين يمكن بحثهما والإجابة عنهما بشكلٍ

مستقلّ.

يمكن لنا تسمية الإجابة الفلسفية الرئيسة على نحو الإيجاب عن السؤال الأول بـ «اتجاه السلوك الثنائي»، وتسمية الدفاع الرئيس عن الجواب الإيجابي عن السؤال الثاني بـ «برهان الإدراك الحسّي».

أ. اتّجاه السلوك الثنائي

دافع (وليم ألستون) عن المعتقدات التي يتبنّاها الفرد استناداً إلى التجربة العرفانية والقدسية، ولا سيَّما تلك التي تتبلور عنده على أساس الإيمان بالله(٥٢). وقد ذهب إلى تعريف «السلوك الثنائي» بوصفه أمراً شاملاً للأساليب التي تعمل من الناحية الاجتماعية على قولبة العقائد (الداخلية)، ومن الناحية المعرفية على تقييمها من حيث المحتوى (الداخلي) على أنحاء معرفية وحسّية متنوّعة(٥٣). إن السلوك الذي يقولب العقائد الفيزيقية ـ العينية التي تنشأ عن الإدراك الحسّي يشكّل نموذجاً من «السلوك الثنائي»، أما السلوك الذي يصوِّر النتائج الحاصلة من خلال أسلوب معيَّن من القضايا فهو نموذجٌ آخر.

وهنا يستدلّ (ألستون) قائلاً: إن تبرير أيّ سلوكٍ ثنائي من الناحية المعرفية يستلزم الدَّوْر؛ لأن وثاقته من أيّ طريق غير ذي صلةٍ كانت لا يكتب لها البقاء والاستمرار. وعلى الرغم من أن هذا الأمر يشمل «سلوك الإدراك الحسّي» أيضاً، إلاّ أننا لا نستطيع أن نجتنب السلوكيات الثنائية.

وعلى هذا الأساس فإن (ألستون) يجادل قائلاً: إن الخوض في السلوكيات الثنائية إنما يأتي في سياق إثبات وجود دليل مناسب للتفكير في هذا الشأن، وإن مثل هذه السلوكيات «غير الموثوقة» تبدو معقولة. وحالياً هناك سلوكيات ثنائية تتضمّن بلورة العقائد بشأن الله وأهدافه بالنسبة لنا، والأرضية التي تعدّ التجارب العرفانية، من قبيل: «قد تجلّى الله لي في الوقت الراهن».

نستنتج من برهان (ألستون) أنه من المعقول لكلّ شخصٍ في مثل هذا السلوك أن يعتبر نتائج عقائده حقيقية، إلاّ إذا كان هذا السلوك يبدو غير موثوق. وعليه فإننا

نجيب عن السؤال الأول بالإيجاب.

ب. برهان الإدراك الحسّي

قام مختلف الفلاسفة بالدفاع عن القيمة المستدلّة لبعض التجارب الدينية والعرفانية، ولا سيَّما تلك التجارب المرتبطة بالتجربة الإلهية[٥٤]. لقد عمد هؤلاء الفلاسفة إلى التأكيد على طبيعة «المدرك بالحسّ» بالنسبة إلى التجارب المرتبطة بالله، والتي أطلق عليها اسم «برهان الإدراك الحسّي».

ويمكن تبويب هذا الاتجاه ضمن الفقرات التالية:

١. إن التجارب الإلهية تشتمل على بنية ذهنية ـ عينية مقرونة بمضمون معرفي يحتوي على ادّعاء عينية التجربة. كما أن للأذهان نزعة إلى الاشتمال على المدّعيات الحقيقية القائمة على مثل هذه التجارب. وبالإضافة إلى ذلك هناك مستويات عرفانية للوصول إلى رؤية لصالح التجربة العرفانية الإلهية[٥٥]، ويمكن للآخرين السعي للوصول إلى صحّة ادّعاءات الأفراد من الطرق العرفانية المناسبة[٥٦]. في جميع هذه الأساليب تكون جميع التجارب الإلهية في حدّ ذاتها مدركة بالحسّ.

٢. إن التجارب شبه الحسّية تحتوي على بعض الشواهد لصالح اعتبارها. إن ما يبدو من أن شخصاً قد عاش تجربة شيءٍ دليلٌ على هذا التصوّر القائل: إنه قد عاش تجربة الاحتكاك بذلك الشيء حقيقةً. وعليه فإن التجربة الإلهية تحتوي على شواهد لصالح اعتبارها.

٣. إن توافق المدركات الحسّية للناس في مختلف الأمكنة والأزمنة والسنن تعتبر سنداً لصالح تعزيزها[٥٧]. وعلى هذا الأساس فإن التوافق بشأن التجارب الإلهية في الحالات المختلفة والمتنوّعة يشكّل سنداً لصالح تعزيزها وتقويتها.

٤. يمكن للمزيد من تعزيز ودعم اعتبار التجربة الدينية أو العرفانية أن يكون ناشئاً عن تأثيرات مناسبة، من قبيل: التقديس الذي يشعر به الشخص في حياته إثر تجربته[٥٨].

٥. إن الفقرة الأولى والرابعة توفّر شواهد أصلية لصالح اعتبار بعض التجارب

المرتبطة بالله.

إن السؤال عن مطابقة التجارب المتعلّقة بالله في الحسابات النهائية أو عدم مطابقتها رهنٌ باستحكام المورد الأصلي المستدلّ للشواهد المفيدة الأخرى، وقوّة الملاحظات التي تقع مورداً للمعادلة الحسابية في مقابل الاعتبار. يختلف المدافعون عن برهان الإدراك الحسّي في ما يتعلّق باستحكام المورد الأصلي المستدلّ، ودافعوا عن القدرة الثابتة لبرهان الإدراك الحسي في مقابل الشواهد المتضادّة بدرجات مختلفة. وعلى الرغم من ذلك فقد اتّفقوا بأجمعهم على الوصول إلى جواب إيجابيّ عن السؤال الثاني.

ج. النقد المعرفي: إمكان مقاربة التجربة الحسّية

هناك أيضاً عددٌ من الفلاسفة الذين استدلوا على الضدّ من العمل الثنائي، أو برهان الإدراك الحسّي، أو كلاهما(٥٩). وهنا سيتمّ التركيز على بعض الموضوعات، ولا سيَّما المرتبطة بالتجربة القدسية والعرفانية بالنسبة إلى المعطيات المعرفية العامة.

لقد احتدم الجدال بين الفلاسفة من خلال برهان الإدراك الحسّي على أساس خلفية استحالة المقارنة المدّعاة بين التجارب الإلهية والإدراك الحسّي. ولا بُدَّ من دراسة مسألتين، وهما:

أ. هل هناك وجودٌ للمقارنات المستحيلة؟

ب. وإذا كان هناك وجودٌ لها فهل هي موجودةٌ من الناحية المعرفية المفهومية؟

١. فقدان إمكانية التقييم

إن القدرة على المقارنة ـ طبقاً للمدّعى ـ ترفع فقدان الطبقات المناسبة للتقييم المتبادل للتجربة الإلهية. يمكن لنا من خلال الإدراك الحسّي، من خلال توظيف الأساليب والمناهج الاستنتاجية، أن نعمل على تعيين الشرائط السابقة باللحاظ العلّي المناسب، وأن نعمل من خلال ربط واقعة بسائر معلولات تلك العلّة المفهومة إلى صياغة العديد من الجهات، وأن نعمل من خلال ربط علّة بمعلولاتها على اكتشاف الآليات

العلية.

إن هذه الأمور لا يمكن بلوغها لتقييم التجربة الإلهية.

يذهب (إيفان فيلز) إلى الاستدلال بأن «إمكانية التقييم المتبادل» جزءٌ لا ينفكّ عن كلّ نوعٍ من أنواع السلوك المعرفي الحسّي الناجح. وعليه فإن السلوك المعرفي الحسّي الذي تتبلور فيه التجارب العرفانية عن الله تعاني نقصاً وضعفاً شديداً(٦٠).

هذا، وإن (ريتشارد غيل) يذهب إلى الاستدلال بأن الاتفاق الواحد بين المتلقين في التجربة الإلهية غير ممكن، سواء أكان المتلقي في موقف نفسي وجسدي صحيح وصادق بالنسبة إلى التجربة المطابقة للواقع أم لم يكن.

من هنا يذهب (سي. بي. مارتين)؛ لأسباب مماثلة، إلى الاستنتاج قائلاً: إن الادّعاءات المتعلقة بالتجربة الإلهية أقرب بكثير إلى الادّعاءات الذهنية التي هي من قبيل: «أنا أتصوّر أني أرى ورقة»، منها إلى الادعاءات العينية التي هي من قبيل: «أنا أرى ورقة»(٦١).

وقد ذهب (وليم راو) إلى القول بإمكان أن يظهر الله لشخصٍ، ولا يظهر لشخص آخر. وعليه ـ خلافاً للإدراك الحسّي ـ فإن حرمان الآخرين من امتلاك التجربة الإلهية في ظلّ ظروف مشابهة للظروف التي عاشها الشخص لا يستوجب تكذيب اعتبار تلك التجربة. وعليه فإننا لا نمتلك طريقاً إلى تعيين الوقت والحالة التي لا تكون فيها التجربة الإلهية معتبرة أو ذات قيمة. وفي هذه الحالة لا نستطيع تقييم تجربة واعتبارها موثوقة(٦٢).

٢ـ فقدان الظرف المكاني ـ الزمني لله

هناك من الفلاسفة مَنْ قال باستحالة العثور على دليلٍ قاطع يثبت أن شخصاً قد عاش التجربة الإلهية، أو أنه قد حصل لقاء بينه وبين الله(٦٣)؛ إذ لكي يدلّ دليلٌ على أن شخصاً ما قد عاش تجربة الحالة (X)، لا أنه قد ظنّها أو توهّمها أو تصوّرها في ذهنه فقط، يجب أن يكون من الممكن له أن يشكّل موضوعاً مشتركاً للمدركات الحسيّة المتنوّعة (والتي لا ضرورة لحصولها بشكلٍ متزامن وفي وقت واحد). وبعكس

ذلك فإن هذا الشيء إنما يكون ممكناً إذا كان تمايز المدركات المتعلقة بـ (X) ـ ولا سيّما الإدراكات الحسّية الممكنة ـ من سائر الموضوعات المشابهة لـ (X) من الناحية الإدراكية أمراً ممكناً. وإن هذه الحاجة الثانية إنما تكون ممكنة إذا كان (X) موجوداً في المكان وفي الزمان أيضاً. إن الظروف المكانية ـ الزمانية تجعل تميّز (X) من الموضوعات المشتملة على ظهورٍ مشابه للظروف المكانية ـ الزمانية الأخرى أمراً ممكناً ومقدوراً.

وإن الله لا يحتويه مكانٌ ولا زمان. وعليه لن يكون بالإمكان العثور على دليلٍ يدل على أن شخصاً ما قد عاش أو خاض تجربةً إلهية.

د. تقييم البراهين غير القياسية

على الرغم من أن ألستون يدافع عن الخصائص الإدراكية ـ الحسّية للتجربة العرفانية الإلهية؛ بسبب اتجاهه السلوكي الثنائي، إلاّ أنه لا وجود للقيود في خصوص الإدراك المتعلّق بالمعطى الداخلي للسلوك الثنائي. يمكن لكلّ نوعٍ من أنواع المعطيات الداخلية المعرفية أن تكون موجودةً. وعلى هذا الأساس فإن عدم القابلية على المقارنة بين التجارب الإلهية والإدراك الحسّي ـ وإنْ كان كبيراً ـ لا يمكن أن يضرّ بهذا الاتّجاه بشكلٍ مباشر[٦٤].

في خصوص تحمُّل عدم إمكان مقارنة مورد الادّعاء في مورد برهان الإدراك الحسّي، تتمتّع المقارنات المستحيلة بثبات مستدلّ عن الإدراكات الحسيّة بوصفها نموذجاً للمعرفة. إنها تساوي بين المدارك المؤيدة وغير المؤيدة وبين المدرك القابل للمقارنة بشدّة وبين النوع الذي يمكن الوصول إليه من خلال الإدراك الحسّي. وعلى الرغم من ذلك فإن الحاجة المستدلة ـ أيّاً كانت ـ يجب أن تكون مجرّد «مدرك تجربة ومؤيدة». فإنْ كان لقاء الله يتمتّع بمدرك مؤيد فإنه سوف يتعزّز بهذا المدرك حتى إذا كان مختلفاً عن نوعٍ يمكن الوصول إليه من الإدراك الحسّي. وأما إذا لم يتمتّع بمدرك يؤيّد التجربة ـ مهما كان هذا المدرك ـ فإنه لن يكون قابلاً للتوجيه والإثبات؛ لهذا السبب بالذات، وليس لأنه يفتقر إلى قابلية التقييم المقابلة والمتناسبة مع الإدراك

الحسّي.

ربما ذهب القائلون باستحالة المقارنة إلى الاعتقاد بأننا نقصد تبرير وتوجيه الادّعاءات العينية الفيزيائية المستدلّة؛ لأننا لا نمتلك تبريراً أو توجيهاً كافياً إلاّ حيث تكون القدرة على التقييم المتبادل للنوع العيني والفيزيائي في المتناول.

وعلى الرغم من ذلك فإن الاعتقاد المذكور لا يبدو مقنعاً. فقد تمّ دعم معتقداتنا العينية الفيزيائية العادية بالمستندات المؤيّدة أكثر من اللازم. فنحن نواجه هناك شبكات عنقودية مفعمة بالمؤيدات. ومع ذلك فإن هذا لا يعني تبرير الادّعاءات العرفانية بدرجةٍ دونها، أو ليس بالطبقات المماثلة التي تغدو بواسطتها غير قابلة للتوجيه والتبرير.

إن المشكلة التي نواجهها في برهان استحالة اشتمال الله على الأبعاد هي أن تحديد هوية الأعيان الفيزيائية إنما يأتي من طريق التوسّط بين الخصائص الكيفية والآراء النسبية لتعيين المكان والهويّة. إن الأحكام التي نصدرها تعبِّر عن السلوك العامّ الذي يوحّد بين المكان والهوية. ليس هناك من دليلٍ واضح يبيِّن سبب عدم إمكان تعيين هويّة الله في السلوك العامّ المرتبط به، وبمعيار تعيين هويّته، ودون أن يكون رهناً بالسلوك العام المرتبط بتعيين هوية الأعيان الفيزيائية[٦٥]. علينا أن نسيء الظنّ بسلوك تحديد هويّة الأعيان الفيزيائية بوصفه نموذجاً لمجموع المعرفة بشكلٍ عامّ.

هـ ـ برهان الإدراك الحسّي بوصفه أمراً تابعاً للاتّجاه الثنائي

في الختام يجب أن يؤدّي برهان الإدراك الحسّي إلى الاتجاه الثنائي. ومن الأدلة على ذلك أننا إذا حصرنا الكثير من التجارب الإلهية على أساس التجارب العرفانية بطرح الادّعاءات الصادقة، دون الاتجاه الثنائي، كان هناك مجالٌ للشك.

فعلى سبيل المثال: كما قال (وليمز) بشأن (تيريزا آفيلاي): إنها لم تعتقد أبداً أن تجاربها لوحدها تشكّل مستنداً كافياً لإثبات أيّ نوع من أنواع الحقيقة. إن المعيار في وثاقة تجاربها يقوم على كيفية ارتباط هذه التجارب بسلوكها العيني المتأخّر،

بالشكل الذي يتمّ فيه التصديق بها ضمن سلوكها الديني، بل وفي صميم سلوكها الديني. إن التجربة العرفانية لا تتمتّع بالقدرة الخاصّة على نحوٍ دقيق.

أما السبب الثاني الذي يجعل برهان الإدراك الحسّي مؤدّياً إلى الاتجاه الثنائي فهو أن الهوية الإلهية ـ كما تقدّم في القسم ٤ و ٥ ـ تتبلور ضمن السلوك العام، وهذا سلوكٌ اجتماعي واضح تماماً، يقوم فيه الفرد بتصديق تجارب عرفانية لشخصٍ آخر بوصفها تجارب مرتبطة بالله. ففي المثال المتعلّق بتيريزا لا تمثّل تجاربها في حدّ ذاتها بالنسبة إليها مصدراً موثوقاً في الدلالة على أنها تعيش تجربة إلهية، لا تجربة شيطانية، وإنما عمدت في ذلك إلى الحكم بشأن تجاربها على أساس تعاليم الكنيسة. وبالتالي يبقى هذا السؤال قائماً: ما هي حدود اشتمال التجارب الإلهية على الجزئيات التي تمهّد الأرضية الكافية لإثبات أنها تجارب إلهية؟ لذلك فإن إذعان الشخص بحصول تجربة إلهية خاصة يمكن له أن يكون ثمرة تشبيه وتحليل الوضع الراهن بسلوكٍ اجتماعي أوسع.

٦ـ العرفان، التجربة الدينية والجنسية

لقد جعل الفلاسفة من أنصار الحركة النسوية الاتجاهات الذكورية في العرفان والرؤية الفلسفية هَدَفاً لسهام نقدهم. وفي ما يلي هناك ثلاث مسائل رئيسة:

١ـ يرى الفلاسفة المعاصرون من الذكور العرفان موضوعاً محورياً للمضامين النفسية الخاصة للشخص الانعزالي. يعتقد هؤلاء الفلاسفة أن هذا النوع من التجارب يعكس مفهوم العرفان وقيمته(٦٦). وفي المقابل يجب على هؤلاء الفلاسفة أن يدرسوا التبعات السياسية ـ الاجتماعية للعرفان، بما في ذلك إخفاقات السطوة والهيمنة الأبوية.

٢ـ إن الباحثين في الشأن العرفاني قد تجاهلوا بشكلٍ منهجي الجانب الرئيس من العرفان النسوي، أو قاموا بتحجيمه، وجعله أمراً هامشياً. يمكن للمزيد من الاهتمام بالنساء أن يبيّن الاتجاه الذكوري المحوري في العرفان الذكوري(٦٧).

٣ـ إن التركيبة التقليدية الذكورية عن الله هي التي تحدّد الأسلوب الذي على أساسه يبحث الفلاسفة الذكور بشأن التجارب الإلهية. من هنا فإن التجربة الإيمانية

منذ البداية مشروطةٌ بصياغة المفاهيم والقِيَم الذكورية والاختلافات الجنسية في السلوك الديني[٦٨]. إن هذه الرؤية تظهر أن الرجال يدركون التجربة الإلهية بوصفها مواجهة للبشر مع موجود متميِّز تماماً، وبعيد عن المتناول، ومُفْعَم بالقدرة. إن نموذج هذا الاتجاه عبارةٌ عن التجربة القدسية لـ (رودولف أوتو) عن الحقيقة، وهو «مغاير بالكامل» للمستحيل على الفهم، والمقتدر الذي يؤدّي إلى الشعور بالانجذاب المهول، حيث «يتخبّط ويستغرق» العارف في خوائه[٦٩]. يذهب (أوتو) إلى القول بأن هذه الأمر يمثِّل جوهر التجربة الدينية.

وعلى الرغم من ذلك يبدي المفكِّرون من أنصار الحركة النسوية ميلاً إلى إنكار الثنائية بين الأمر القدسي والأمر الذي يجعل من تحليل (أوتو) من الناحية التكوينية أمراً ممكناً[٧٠]. يقوم المتألِّهون من أنصار الحركة النسوية بالتأكيد على الماهية المتشابهة لمتعلّق التجربة الإلهية، ويعملون على التذكير بالتجارب التي خاضتها المشهورات من النساء في ما يتعلق بالأمر القدسي في مظهرهنّ الجسماني المحتقر من قبل الرؤية الذكورية.

لقد وضع نقد الحركة النسوية منظومةً إصلاحية تدعو إلى التفاؤل بالنسبة إلى النزعة الذكورية، التي لا يرقى إليها الشكّ في العرفان والدراسات العرفانية.

وفي ما يتعلّق بالبحث الأول، في الوقت الذي تكون فيه دراسة التبعات السياسية ـ الاجتماعية للعرفان إلزامية، ولا يمكن التخلُّص منها بشكلٍ من الأشكال، ويجب أن يكون لها دورٌ في الأحكام الاجتماعية المقبلة، إلاّ أنها في الوقت نفسه ليست وظيفة الفلاسفة بالضرورة، ولا هي وظيفة جميع الفلاسفة بشكلٍ معيّن. يجب لتقسيم العمل أن يحرّر الفلاسفة في ما يتعلّق بدراسة النواحي الهامّة للظواهر ومعرفة العرفان، رغم العلم الثابت بالعصبية الذكورية المحتملة.

من هنا يقال: إن نقد الحركة النسوية يجب أن يساعد على تطبيع مفهوم الطبيعة الخصوصية للعرفان والتجربة الدينية التي قام (وليم جيمز) بسحبها إلى ساحة الفلسفة.

وقد أدّى البحث الثاني إلى تحوُّل إيجابي في البحوث المتعلِّقة بالعرفان النسوي،

وأهمّية هذا العرفان ومحتواه.

وفي خصوص البحث الثالث علينا أن نميّز بين المدّعى الذكوري لـ (أوتو)، القائم على أن نمط تجربته القدسية يتضمّن التجربة الدينية في أعمق وجوهها، وبين التنوّع الهائل للتجربة الدينية والعرفانية للرجال على طول التاريخ. وهذا الأمر يشمل تجارب الذكور للقرب التشبيهي من الله؛ ويشمل الاتحاد العرفاني مع الله، المخالف تماماً لإشراقات الحركة النسوية؛ كما يشمل التجربة القدسية لـ (أوتو).

وعلى أيّ حال لا بُدَّ من الأخذ بنظر الاعتبار أن الدراسات الجنسية في التجربة الجنسية والعرفان قد بدأت حديثاً وبصعوبة، وقد فتحت أمام فهمنا آراءً ورؤى جديدة لهذه الظواهر البشرية ـ الإلهية.

الهوامش

(1) Bouper, Louis, 1981, “Mysticism, Richard Woods (ed), O. P. Garden City: Doubleday.

(2) Teresa of Avila, 1957, The Life of Saint Teresa of Avila, translated with an introduction by J. M. Cohen, New York: Penguin Books.

(3) Jantzen, Grace M, 1994, “Feminists, Philosophers, and Mystics”, Hypatia 9: 186 – 206.

(٤) (telepathy): التخاطب عن بعد، أو التخاطر: اتصال عقل بآخر من غير طريق الكلام أو الكتابة أو الإشارة، أو من غير طريق الحواس الخمسة.

(٥) البراهما (Brahma): الذات العليا الموجدة للكون، وروحه العليا وجوهره في الفلسفة الهندوسية.

(٦) النرفانا (nirvana): السعادة القصوى التي تتخطّى الألم، وتلتمس في البوذية من طريق قتل شهوات النفس.

(7) Takeuchi, Yoshinori, 1983, The Heart of Buddhism, James W. Heisig (trans.), New York: Crossroad.

(8) Griffiths, Paul J, 1993, “Pure Consciousness and Indian Buddhism”, In The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy, Robert Forman (ed), 121 – 159, New York and London: Oxford University Press.

(9) Suzuki, Shunryu, 1970, Zen Mind, Beginner’s Mind, Trudy Dixon (ed), New York:

Weatherhill.

(١٠) الأتمن (Atman): الروح أو النفس؛ النفس الكونية التي انبثقت منها جميع النفوس [في الهندوسية].

(١١) البراهما (Brahma): الذات العليا؛ الموجدة للكون وروحه العليا وجوهره في الفلسفة الهندوسية.

(12) Smart, Ninian, 1958, Reasons and Faiths, London: Routledge and Kegan Paul; Smart, Ninian, 1978, "Understanding Religious Experience", In Mysticism and Philosophical Analysis; Wainwright, William J, 1981, Mysticism, A Study of its Nature, Cognitive Value, and Moral Implications, Madison: Universitty of Wisconsin Press. Chapter 1.

(١٣) القبّالة (Kabbalah): مصطلحٌ كان يُطلق على التصوّف اليهودي.

(14) Schleiermacher, Friedrich, 1963, The Christian Faith, English translation of the second German edition, H. R. Macintosh and J. S. Stewart (eds.), New York: Harper & Row.

(١٥) (numinous): خارق للطبيعة، مقدّس، روحي.

(16) Otto, Rudplf, 1957, The Idea of the Holy, Second Edition, Oxford: Oxford University Press.

(17) Suso, Henry, 1953, Little Book of Eternal Wisdom and Little of Truth, J. M. Clark (trans), London: Faber and Faber. P. 185.

(18) Pike, Nelson, 1992, Mystic Union: An Essay in the Phenomenology of Mysticism, Ithaca: Cornell University Press. Chapter 2.

(19) Pike, Nelson, 1992, Mystic Union: An Essay in the Phenomenology of Mysticism, Ithaca: Cornell University Press. Chapter 1.

(20) Schimmel, Annemarie, 1975, Mystical Dimensions of Islam, Chapel Hill: University of North Carolina Press. Chapter 2.

(21) Idel, Moshe 1988, Kabbalah: New Perspectives, New Haven: Yale University Press. P 67.

(22) McGinn, Bernard, 2001, The Mystical Thought of Meister Eckhart: The Man from Whom God Hid Nothing, New York: Crossroad Publishing; Smith, Huston, 1997, "Come Higher my Friend: The Intellective Mysticism of Meister Eckhart" in Doors of Understanding, Conversations in Global Spirituality in honor of Ewert Cousins, Steven Chase (ed), 201 – 217, Quincy, Ill.: Franciscan Press.

(23) Idel, Moshe 1988, Kabbalah: New Perspectives, New Haven: Yale University Press.

(24) Einsof .

(٢٥) انظر: لاووتسه، ١٩٨٤.

(26) Keating, Thomas 1996, Intimacy with God, The Christian Contemplative Tradition, New York: Crossroad, Chapter 4.

(27) James, William (1958), The Varieties of Religious Experience (New York: Mentor Books). P. 292 – 293.

(28) Augustine, 1958, On Christian, D W. Rodertson, Jr. (trans), Indianapolis: Bobbs-Merrill. P. 10 – 11.

(29) Plantinga, Alvin, 1980, Does God have a Nature? Milwaukee: Marquette University Press. P. 23 – 25.

(30) Yandell, Keith, 1975, "Some Varieties of Ineffability" International Journal for Philosophy of Religion, 6: 167 – 179.

(31) Sells, Micheal A, 1994, Mystical Languages of Unsaying, Chicago: Chicago University Press. Chapter 1.

(32) Hanh, Thich Nhat, 1994, Zen Keys, A Guide to Zen Practice, New York: Doubleday, Chapter 5.

(33) Alston, William 1991, Perceiving God, The Epistemology of Religious Experience, Ithaca and London: Cornell University Press.

(34) Proudfoot, Wayne, 1985, Religious Experience, Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press. P. 125 – 127.

(35) Jantzen, Grace M, 1995, Power, Gender, and Christian Mysticism, Cambridge: Cambridge University Press. P. 344.

(36) Staal, Frits, 1975, Exploring Mysticism, London: Penguin.

(٣٧) الأتيمولوجيا (etymology): علم التأثيل أو الترسيس، بسط أو تعليل لأصل لفظة ما وتاريخها؛ دراسة تعنى بأصل الكلمات وتاريخها.

(38) Stace, Walter T, 1961, Mysticism and Philosophy, London: Macmillan. P. 212.

(39) Moore, Peter, 1973, "Recent Studies of Mysticism: A Critical Survey" Religion, 3 146 – 156; Staal, Frits, 1975, Exploring Mysticism, London: Penguin.

(40) Staal, Frits, 1975, Exploring Mysticism, London: Penguin.

(41) Alston, William 1992, "Literal and Nonliteral in Reports of Mystical Experience" In Mysticism and Language, Steven T. Katz (ed), 80 – 102. New York and Oxford: Oxford University Press. P. 80 – 102.

(٤٢) في خصوص مصطلح (Perennialism) انظر:

Huxley, Aldous, 1945, The Perennial Philosophy, New York: Harper & Bros.
(43) Stace, Walter T, 1961, Mysticism and Philosophy, London: Macmillan.
(44) Stace, Walter T, 1961, Mysticism and Philosophy, London: Macmillan. P. 79.
(45) Stace, Walter T, 1961, Mysticism and Philosophy, London: Macmillan. P. 86.
(46) Forman, Robert K. C, 1993 a, "Eckhart, Gezucken, and the Ground of the Soul" In The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy, Robert Forman (ed), 121 – 159, New York and London: Oxford University Press; Forman, Robert K. C, 1999, Mysticism, Mind, Consciousness, Albany, NY: SUNY Press.
(47) Smart, Ninian, 1965, "Interpretation and Mystical Experience" Religious Studies, 1: 75 – 87.
(48) Pike, Nelson, 1992, Mystic Union: An Essay in the Phenomenology of Mysticism, Ithaca: Cornell University Press. Chapter 5.
(49) Zaehner, R. C, 1961, Mysticism, Sacred and Profane, New York: Oxford University Press.
(50) Wainwright, William J, 1981, Mysticism, A Study of its Nature, Cognitive Value, and Moral Implications, Madison: University of Wisconsin Press. Chapter 1.
(٥١) وليم جيمز، أنواع التجربة الدينية: ٤١٥، لندن، ١٩٢٥.
(52) Alston, William 1991, Perceiving God, The Epistemology of Religious Experience, Ithaca and London: Cornell University Press.
(53) Alston, William 1991, Perceiving God, The Epistemology of Religious Experience, Ithaca and London: Cornell University Press. P. 100.
(54) Baillie, John, 1939, Our Knowledge of God, London: Oxford University press; Broad, C. D. 1953, Religion, Philosophy, and Pcychical Research, London: Routlede, and Kegan Paul; Davis, Carolyn Franks, 1989, The Evidential Force of Religious Experience, Oxsford: Clarendon Press; Gellman, Jerome, 1997, Experience of God and the Rationality of Theistic Belief, Ithaca: Cornell University Press; Gellman, Jerome, 2001, Review of Matthew Bagger, Religious Experience, Justification, and History, in Faith and Philosophy, 18: 345 – 364; Gutting, Gary 1982, Religious Belief and Religious Skepticism, Notre Dame, Ind: University of Notre Dame; Swinburne, Richard, 1991, The Existence of God, Revised Edition, Oxford: Clarendon Press; Swinburne, Richard, 1996, Is There a God? Oxford: Oxford University Press; Wainwright, William J. , 1981, Mysticism, A Study of its Nature, Cognitive Value, and Moral Implications, Madison: Universitty of Wisconsin Press; Yandell, Keith, 1993,

The Epistemology of Religious Experience, New York: Cambridge University Press.
(55) Underhill, Evelyn, 1945, Mysticism, A study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness, London: Methuen. P. 90 – 94.
(56) Bergson, Henri, 1935, The Two Sources of Morality and Religion, R. A. Audra and C. Berenton, (trans), London. P. 210.
(57) Broad, C. D. 1953, Religion, Philosophy, and Pcychical Research, London: Routledge, and Kegan Paul.
(58) Wainwright, William J, 1981, Mysticism, A Study of its Nature, Cognitive Value, and Moral Implications, Madison: Unpiversity of Wisconsin Press. P. 83 – 88.
(59) Bagger, Matthew C, 1999, Religious Experience, Justification, and History, Cambridge: Cambridge University Press; Fales, Evan, 2001, "Do Mystics See God?" in Contemporary Debates in the Philosophy of Religion, Michael L. Peterson (ed), Oxford: Blackwell; Fales, Evan, 1996a, "Scientific Explanations of Mystical Experiences, Part I: The Case of St Teresa", Religious Studies, 32: 143 – 163; Fales, Evan, 1996b, "Scientific Explanations of Mystical Experiences" Religious Studies, 32: 297 – 313; Gale, Richard, 1991, On the Nature and Existence of God, Cambridge: Cambridge University Press; Gale, Richard, 1994, "Why Alston's Mystical Doxastic Practice is Subjective" Philosophy and Phenomenological Research, 54, 869 – 875; Gale, Richard, 1995, On the Nature and Existence of God, Cambridge: Cambridge University Press; Martin, C. B, 1955, "A Religious Way of Knowing" In New Essays in Philosophical Theology, Antony Flew and Alasdair Macintyre (eds), 76 – 95, London: SCM Press; Proudfoot, Wayne, 1985, Religious Experience, Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press; Rowe, William, 1982, "Religious Experience and the Principle of Credulity" International journal for Philosophy of Religion, 13: 85 – 92.
(60) Fales, Evan, 2001, "Do Mystics See God?" in Contemporary Debates in the Philosophy of Religion, Michael L. Peterson (ed), Oxford: Blackwell. P. 200.
(61) Martin, C. B, 1955, "A Religious Way of Knowing" In New Essays in Philosophical Theology, Antony Flew and Alasdair Macintyre (eds), 76 – 95, London: SCM Press.
(62) Rowe, William, 1982, "Religious Experience and the Principle of Credulity" International journal for Philosophy of Religion, 13: 85 – 92.
(63) Gale, Richard, 1994, "Why Alston's Mystical Doxastic Practice is Subjective"

Philosophy and Phenomenological Research, 54, 869 – 875; Gale, Richard, 1995, On the Nature and Existence of God, Cambridge: Cambridge University Press; Byrne, Peter, 2001, "Perceiving God and Realism" Philo, 3: 74 – 88.

(64) Alston, William, 1994, "Reply to Commentators" Philosophy and Phenomenological Research, 54: 891 – 899.

(65) Gellman, Jerome, 2001, Review of Matthew Bagger, Religious Experience, Justification, and History, in Faith and Philosophy, 18: 345 – 364. Chpter 3.

(66) Jantzen, Grace M, 1994, "Feminists, Philosophers, and Mystics" Hypatia 9: 186 – 206; Jantzen, Grace M, 1995, Power, Gender, and Christian Mysticism, Cambridge: Cambridge University Press.

(67) Jantzen, Grace M, 1995, Power, Gender, and Christian Mysticism, Cambridge: Cambridge University Press.

(68) Raphael, Melissa, 1994, "Feminism, Constructivism, and Numinous Experience" Religious Studies, 30: 511 – 526.

(69) Otto, Rudplf, 1957, The Idea of the Holy, Second Edition, Oxford: Oxford University Press.

(70) Daly, Mary, 1973, Beyond God the Father, Toward a Philosophy of Women's Liberation, Boston: Beacon Press; Goldenberg, Naomi, 1979, The Changing of the Gods, Boston: Beacon Press.

فلسفة الأخلاق

تعريفها وموضوعها وعلاقتها بالعلوم الأخرى

د. الشيخ حسن معلّمي(*)

ترجمة: حسن مطر

تمهيد

لقد تبلور الكثير من العلوم في حقل الأخلاق. وقد تناول كلّ واحد من هذه العلوم مسألة الأخلاق من زاوية معيّنة. والعلوم المذكورة عبارةٌ عن:

١. علم الأخلاق.

٢. الأخلاق التوصيفية.

٣. التربية والتعليم.

٤. فلسفة علم الأخلاق.

٥. فلسفة الأخلاق.

يبحث علم الأخلاق في الصفات والأفعال الحسنة والقبيحة، وآثارها ونتائجها. وما هي الصفات الأخلاقية؟ وما هي الآثار والفوائد المترتّبة عليها؟ وما هي الصفات التي يجب اكتسابها؟ وما هي الصفات التي يجب الابتعاد عنها؟

حصيلة القول: إن معرفة الحَسَن والقبيح من الأفعال والصفات، وآثارها، وأساليب وطرق التحلّي بالصفات والأفعال الحسنة، والابتعاد عن الأفعال والصفات السيّئة، تمثّل مضمون علم الأخلاق ومحتواه[1].

أما الأخلاق التوصيفية فتبحث في أخلاق المدارس والمذاهب والأمم والشعوب

(*) باحثٌ معروف. له كتاباتٌ متعدِّدة في الفلسفة الغربية وعلم الكلام الجديد.

والأفراد، من قبيل: أخلاق الإسلام، وأخلاق المسيحية، وأخلاق الهنود الحمر، وأخلاق الزنوج، وأخلاق نيرون، وأخلاق غاندي، وما إلى ذلك.

كما تبحث التربية والتعليم في أساليب وطرق اكتساب الفضائل، وتجنّب الرذائل. ويمكن لنا أن ندرج السير والسلوك العرفاني في هذا الحقل.

وتبحث فلسفة الأخلاق في الرؤوس الثمانية، أي إنها تبحث في تعريف علم الأخلاق، وموضوعه، ومسائله، وأسلوبه، وهدفه وغايته، وضرورته، ومشاهير العلماء فيه، والمتغيّرات التي طرأت عليه. وفي الحقيقة يُعَدُّ هذا العلم علماً من الدرجة الثانية، فهو علمٌ في حقل علمٍ آخر.

وفلسفة الأخلاق علمٌ يبحث في المبادئ التصوُّرية والتصديقية والمعايير والملاكات العامّة للحسن والقبح في الأخلاق.

توضيح ذلك: إن هناك أسئلةً في حقل الأخلاق لم يتمّ بحثها في أيّ علمٍ من العلوم المتعلّقة بالأخلاق، من قبيل: «علم الأخلاق، والأخلاق التوصيفية، والتربية والتعليم، وفلسفة علم الأخلاق». وتلك المسائل عبارة عن:

- ما هو مفاد الواجب والمحظور الأخلاقي؟
- ما هو مفاد الحسن والقبح؟
- ما هو مفاد المسؤولية والقيم والوظيفة والإلزام؟
- هل المفاهيم التي هي من قبيل: العدالة والظلم، والحسن والقبح والخير، من الأمور البديهية أم هي من الأمور النظرية التي تحتاج إلى تعريفٍ؟
- هل القضايا الأخلاقية من القضايا الإخبارية أم الإنشائية؟
- وإذا كانت من القضايا الإنشائية فهل هي من القضايا الإنشائية المحضة أم هي من القضايا الإنشائية القائمة على الحقيقة والواقع؟
- وإذا كانت من القضايا الإخبارية فأيُّ نوعٍ من أنواع القضايا الإخباية هي؟
- هل العقل الذي يدرك الأخلاق هو غير العقل النظري؟
- هل هناك علاقةٌ بين الحسن والقبح الأخلاقي وبين الوجود والعدم والواقع؟
- ما هو المعيار والملاك في حسن الأخلاق وقبحها؟

ـ هل القضايا العامة في الأخلاق بديهية أم نظرية؟

ـ هل القضايا الأخلاقية فطرية أم اكتسابية؟

إن فلسفة الأخلاق هي العلم[٢] الذي يتكفّل بالإجابة عن هذه الأسئلة.

ويمكن القول: إن فلسفة الأخلاق تبحث في المبادئ التصورية والتصديقية للأخلاق، وإن المبادئ التصديقية تعدّ من أصولها، والمبادئ التصوُّرية من مقدّماتها.

ويمكن متابعة هذه المسائل المذكورة في الفلسفة والكلام الإسلامي وعلم الأصول وعلم الأخلاق بشكلٍ منفصل، إلاّ أن هذه المسائل قد أنجزت بعد العلاّمة الطباطبائي والشهيد مطهري، وعلى يد هذين الفيلسوفين الكبيرين.

وحالياً نواجه الكثير من المسائل في هذا المجال، يمكن العثور على جذور أكثرها أو عينها في كلمات الفارابي وابن سينا وأمثالهما.

إن العقل العملي والنظري والمسائل المتعلقة بالحُسْن والقُبْح، وكذلك سعادة وشقاء النفس الإنسانية، في كلمات الفارابي وابن سينا وصدر المتألِّهين وغيرهم من الفلاسفة، ومسائل الحُسْن والقبح العقلي والشرعي في أبحاث المتكلّمين، وكذلك مضمون الوجوب والحظر، والحُسْن والقبح، والمصالح والمفاسد في الأصول والمعايير العامة والجزئية للحُسْن والقبح في الأخلاق الإسلامية، كلّها تحكي عن وجود هذه المسائل في الثقافة والفكر الإسلامي لدى المفكِّرين المسلمين. والتوفيق بينها وتنظيمها من قبل العلاّمة الطباطبائي والشهيد مطهري وغيرهما من العلماء الكبار كان يصبّ في التأكيد عليها. وإن المؤلَّفات الكثيرة المنتشرة حالياً في هذا المجال، ومن قبل المحقِّقين المسلمين، تثبت ظهور هذه الحقيقة.

ومن خلال الالتفات إلى مختلف الكتب[٣] التي تمّ تأليفها في هذا المجال يمكن لنا أن نعنون مباحث فلسفة الأخلاق الإسلامية[٤] على النحو التالي:

١ـ مضمون الوجوب والحظر، والحُسْن والقبح.

٢ـ مضمون الإلزام والتكليف والمسؤولية والقِيَم.

٣ـ العقل العملي والنظري ومدركاتهما.

٤ـ إخبارية أو إنشائية القضايا الأخلاقية.

٥. عمومية القواعد الأخلاقية.

٦. المعايير العامة للحُسْن والقبح.

٧. علاقة الوجوب والكينونة في فلسفة الأخلاق الإسلامية.

٨. أسس النظام الأخلاقي في الإسلام.

كما يمكن لنا أن ندرج هذه المسائل ضمن عناوين أعمّ على النحو التالي:

١. المبادئ التصورية:

أ. مضمون الوجوب والحظر.

ب. مضمون الحُسْن والقبح.

ج. مضمون المسؤولية والقيمة والوظيفة والإلزام وما إلى ذلك.

د. إنشائية أو اختيارية القضايا الأخلاقية.

٢. المبادئ التصديقية والمعايير:

أ. نوع القضايا الأخلاقية.

ب. ما هو مستند القضايا الأخلاقية؟

ج. معيار القضايا الأخلاقية.

د. عمومية القضايا الأخلاقية.

هـ. الارتباط والعلاقة بين الوجوب والكينونة.

٣. النظام الأخلاقي في الإسلام (المبادئ، والنتائج):

أ. المباني الفلسفية.

ب. المبادئ الكلامية.

ج. نتائج هذه الأسس والمباني.

د. الغاية والمطلوب النهائي في الأخلاق الإسلامية.

وأما التوضيح المختصر لهذه المسائل، وطريقة ارتباطها ببعضها، فهو:

أ. النظريات في بحث الوجوب والحظر

١. إن الضرورات والمحظورات صور مجازية للحُسْن والقبح. ليس للعقل ضرورة

وحظر. وعليه فإن ما يقال من أن «العقل يقول: يجب إطاعة الشرع»، أو «إن العقل يقول: يجب اجتناب الظلم»، كلها تنطوي على مسامحة، ومعنى ذلك أن العقل يمتدح أو يذمّ فاعل هذه الأمور، وفي الحقيقة فإن مضمونها هو «أن إطاعة الشرع حسنةٌ»، و«أن الظلم قبيحٌ»[٥].

٢. **إن مضمون الوجوب والحظر ضرورةٌ مدّعاة**، وهي ضرورةٌ تقتبس وتستنتج من الضرورة التكوينية بين العلّة والمعلول.

توضيح ذلك: إن العلاقة القائمة بين الإنسان وأفعاله؛ لكونها اختيارية، تكون علاقة إمكانية، بمعنى أن صدور الفعل عن الإنسان لا يبلغ حدّ الضرورة. ومن ناحية أخرى يجب على الإنسان أن يقوم ببعض الأفعال الخاصّة للوصول إلى بعض الأهداف والغايات.

فعلى سبيل المثال: لكي يلبّي الإنسان حاجته الجسدية وإشباع جوعه يجب عليه أن يأكل. إذن لا بُدَّ من أن تتبدّل العلاقة الإمكانية بين الإنسان وأفعاله الاختيارية، وتتحوّل من حالة الإمكان إلى حالة الضرورة، وذلك بأن يقوم الإنسان بالفعل. وهنا يعمد الإنسان إلى إبرام تعاقد مفاده أن العلاقة بينه وبين أفعاله ـ التي هي علاقة إمكانية ـ تتحوّل بالجعل والضرورة إلى علاقةٍ ضرورية، وبذلك يعمل على جعل ضرورة. وبعبارةٍ أخرى: إنه يعتبر العلاقة الإمكانية بين الإنسان وفعله (مثل: تناول الطعام) على نحو المجاز مصداقاً لعلاقة الضرورة، كما يعتبر «الرجل الشجاع» الذي هو مصداق حقيقي للإنسان مصداقاً مجازياً للأسد[٦].

وعلى هذا الأساس فإن عبارة «يجب سلوك العدل» مساويةٌ للعبارة القائلة: «إن العمل بالعدالة ضروري». وهذه الضرورة هي «ضرورة بالجعل والاعتبار والمجاز»، وإن هذا الفعل المجازي والاعتباري يجب أن يتحقّق على أرض الواقع؛ كي يصل الإنسان إلى أهدافه وغاياته المنشودة.

ومن الواضح أن لازم هذا المبنى هو أن نعتبر القضايا الأخلاقية قضايا إنشائية، وليست إخبارية. إلاّ أنها ليست إنشائية محضة، لا تقوم على أساس الملاك الواقعي، بل هو إنشاءٌ قائم على واقع؛ لأن هذا الإنشاء والجعل والاعتبار يقوم على أساس العلاقة

الحقيقية بين الأفعال ونتائجها.

فعلى سبيل المثال: حيث تقوم بين «تناول الطعام» و«حالة الشبع ورفع حاجة الجسم» علاقة العلّية والمعلولية يعمل الإنسان ـ لكي يتناول الطعام لحصوله على الشبع ـ على وضع علاقةٍ ضرورية بين نفسه وبين فعل تناول الطعام.

٣. **نظريّة الضرورة بالغير**: إن مضمون «الوجوب والحظر» هو الضرورة بالغير، بمعنى أن الفاعل المختار يُضفي بإرادته واختياره وجوباً وضرورة على الفعل الذي كان حتّى ما قبل هذه الإرادة ممكناً. وهذه الضرورة والوجوب إنما هي ضرورة ووجوب بالغير. فعندما يُقال: «يجب تحقُّق هذا الفعل» فإن هذا يعني في الواقع «أن الإرادة قد تعلّقت بتحقُّق هذا الفعل». إن هذه الضرورة ضرورة تكوينية وواقعية؛ حيث تتعلّق من قبل الإنسان وإرادته بالفعل(٧).

٤. **نظريّة الإلزامات النفسانيّة**: إن مضمون «الوجوب والحظر» هو الضرورة والإلزام، بَيْدَ أن هذه الضرورة لا هي ضرورةٌ اعتبارية، ولا هي ضرورةٌ بالغير، وإنما هي ضرورةٌ ولزوم يدركه الإنسان من نفسه بالعلم الحضوري. إن الوجوب والحظر الأخلاقي يحكي عن هذه الإلزامات النفسانية والداخلية.

فعلى سبيل المثال: إن العبارة القائلة: «يجب السلوك بشكلٍ عادل» تعبّر عن التزامٍ داخلي لدى الإنسان بالعدالة. وعليه فإن الضرورات والمحظورات تعبِّر عن الإلزامات الداخلية للنفس(٨).

٥. **نظريّة الضرورة بالقياس**: إن مضمون «الوجوب والحظر» هو الضرورة بالقياس إلى الغير، من قبيل: الضرورة القائمة بين تناول الطعام والشبع، التي هي من قبيل: علاقة العلّة والمعلول، حيث تقوم بين كلّ علّةٍ ومعلول ضرورة بالقياس إلى الغير، أي بالقياس إلى المعلول. فالعلة ضرورية الوجود، وبالقياس إلى وجود العلة يكون المعلول فيها ضروري الوجود. وعليه فإن العبارة القائلة: «يجب السلوك بشكلٍ عادل» تحكي عن أنها ضرورية بالقياس إلى «الوصول إلى الكمال المنشود من العدالة»؛ أو إن عبارة: «يجب معاقبة المجرم» تعبّر عن الجملة القائلة: «من الضروري معاقبة المجرم بالقياس إلى تحقيق الأمن الاجتماعي»(٩).

في هذه النظرية لا يتمّ جعل الضرورة، وإنما يتمّ اكتشافها، ويكون فهم الضرورات والمحظورات فهماً لأمر واقع.

٦. **نظريّة الضرورة بالقياس وبالغير**: إن مضمون «الوجوب والحظر» عبارةٌ عن ضرورة بالقياس، بَيْدَ أنها ضرورة قد استنتجت من ضرورةٍ أخرى بالقياس.

توضيح ذلك: إن بين الفعل ونتيجته علاقة العلّية والمعلولية، بَيْدَ أن للفعل حيثيتين: حيثية في نفس الفعل؛ وحيثية في صدوره عن الفاعل. والعلاقة العلية بين الفعل (بالحيثية الأولى) ونتيجته تستوجب وجود علاقة علّية بين الفعل من حيث صدوره عن الفاعل ونتيجته، وإن هذه الضرورة بالقياس إلى الثانية هي مضمون الوجوب والحظر.

فعلى سبيل المثال: يمكن القول:

- إن تناول الطعام يؤدّي إلى الشبع (تلبية حاجات الجسم).
- تلبية حاجة الجسم أمرٌ مطلوب للإنسان.

إذن تناول الطعام يستوجب تحقيق ما يطلبه الإنسان.

وعليه إذا كان الشخص يسعى إلى مطلوبه فيجب عليه أن يتناول الطعام. وإن عبارة: «يجب أن يتناول الطعام» في نتيجة الاعتبار غيرها في مقدّمة القياس، التي تقول: «إن تناول الطعام يؤدّي إلى الشبع»، بل هي قضية تستنتج من تلك القضية والقضايا الأخرى. إذن، وخلافاً للنظرية الخامسة، التي تعتبر مضمون الضرورة والحظر ضرورة بالقياس بين الفعل والنتيجة، يكون مضمون الوجوب والحظر ـ في هذه النظرية ـ ضرورة بالقياس تستنتج من تلك المقدّمة، ولذلك تكون بالقياس وبالغير[١٠].

ب. النظريات المطروحة في قسم الحُسْن والقبح

١. الملاءمة والنفرة عن الطبع أو القوّة العاقلة والقوّة المدركة أو كمال المطلوب[١١].

٢. النقصان والكمال. وعلى سبيل المثال: «إن العدل حَسَن» يعني «أن العدل كمالٌ، أو يستوجب الكمال»[١٢].

٣. صحّة المدح والذمّ، أو الثواب والعقاب، أو موجب المدح والذمّ، أو العقاب

والثواب. وعلى سبيل المثال: «إن العدل حَسَن» بمعنى «أن العدل يستوجب الثواب، وفاعله يستحقّ المدح»[١٣].

٤. تناسب وعدم تناسب الأجزاء، أو التناسب وعدم التناسب مع كمال المطلوب. وعلى سبيل المثال: «إن العدل حَسَنٌ» يعني أنه متناسب الأجزاء، أو متناسب مع الكمال المطلوب للإنسان[١٤].

٥. إن الحُسْن والقبح مفاهيم بديهية، وليس لها مرادفٌ مفهومي. وإن المفاهيم المذكورة في النظريات السابقة إما هي ملاك الحُسْن والقبح، أو من نتائجهما وآثارهما. وإن مشكلة المعيار وحقيقة القضايا الأخلاقية يمكن رفعها من خلال مفاد الضرورات والمحظورات، دون حاجة إلى البحث من زاوية الحُسْن والقبح[١٥] و... [١٦].

ج. النظريات في حقل العقل العملي والعقل النظري

هناك في حقل العقل النظري والعملي ثلاث نظريات عامّة:

١. إن العقل النظري يدرك العمومات المتعلّقة بغير الأفعال الاختيارية، والعقل العملي يدرك الأمور العامّة المتعلّقة بالفعل الاختياري للإنسان[١٧].

٢. إن العقل النظري يدرك العمومات (المتعلّقة بالفعل الاختياري وغيره)، والعقل العملي يدرك الأمور الجزئية والمتعلّقة بالأفعال الاختيارية[١٨].

٣. إن العقل النظري يدرك (الأمور العامّة والجزئية، والأفعال وغير الأفعال)، والعقل العملي يلعب دور المحرِّك[١٩].

وفي ما يتعلق بالنظرية الأولى هناك رؤيتان أيضاً، وهما:

أ. إن العقل العملي والنظري قوّتان مستقلّتان.

ب. إن العقل العملي والنظري قوّة واحدة، ذات نوعين من الإدراك.

وهناك أيضاً تقسيم أهمّ في هذه الرؤية، وهو حاسمٌ ومصيري جدّاً، وهو:

١. ليس هناك اختلافٌ ماهويّ بين مدركات العقل العملي ومدركات العقل النظري[٢٠].

٢. هناك اختلافٌ ماهويّ بين مدركات العقل العملي ومدركات العقل

النظري[٢١].

لقد ذهب العلاّمة الطباطبائي والشهيد مطهري ـ انطلاقاً من نظرية الاعتباريات في حقل مفاد الوجوب والحظر في بحث مدركات العقل العملي والنظري ـ إلى الاعتقاد بأن مدركات العقل النظري إخبارية، وفي حقل الوجود والعدم؛ وإن مدركات العقل العملي إنشائية، وفي حقل الوجوب والحظر. ومن هنا لا يمكن استنتاج مدركات العقل العملي من مدركات العقل النظري من الناحية المنطقية، وإنّما تقوم على أساسها[٢٢].

وأما طبقاً لنظرية الأستاذ محمد تقي مصباح اليزدي، ونظريّة الضرورة بالقياس وبالغير، فتكون لمدركات العقل العملي والنظري ماهيّة واحدة، ويكون كلاهما إخباري وتقريري عن الواقع، وتكون المدركات العقلية العملية قابلةً للاستنتاج من مدركات العقل النظري.

والمسألة الجديرة بالالتفات هنا هي أن الضرورات والمحظورات الأخلاقية ـ في كلا هاتين الرؤيتين ـ تنظر إلى الواقع وتقوم عليه، ويعتبر كلٌّ منهما جزءاً من النظريات الواقعية في فلسفة الأخلاق.

د. عمومية القواعد الأخلاقية

إن البحث الآخر الذي يحظى بأهمّيةٍ خاصّة في الفلسفة الأخلاقية هو بحث عمومية القواعد الأخلاقية، بمعنى أن القواعد الأخلاقية لا تختصّ بمكان وزمان وجماعة خاصة من الناس، بل هو عامّ وشامل، وإن هذا التعميم والشمول لا يتنافى مع اشتراط امتلاك الأفعال والصفات الأخلاقية للاتصاف بالحُسْن والقبح.

يذهب المفكّرون المسلمون إلى اعتبار الحاجات الثابتة والمتغيِّرة، والحاجات الإنسانية للإنسان، والأنا العلوية والسفلية (الأخلاق التي هي مقتضى الأنا العلوية للإنسان)، والمصالح والمفاسد المترتّبة على الأفعال والعلاقة العلّية بين الأفعال والنتائج، من الأدلّة والشواهد على كلّية وعمومية الأخلاق[٢٣].

هـ. العلاقة بين الوجوب والكينونة

كما سبق أن ذكرنا فإن من المسائل المبحوثة في حقل فلسفة الأخلاق مسألة إخبارية أو إنشائية القضايا الأخلاقية، وتبعاً لذلك البحث في كونها كاشفة عن الواقع أو ناظرة إلى الواقع.

وينبغي أن لا يذهب بنا التصوُّر إلى القول بأن كل مَنْ يعتبر القضايا الأخلاقية إنشائية ينفي بالضرورة وجود جميع أنواع العلاقة بين الأخلاق والواقع، بل هناك تصوُّران للإنشاء في حقل الأخلاق، وهما:

١. الإنشاء المحض.

٢. الإنشاء القائم على الواقع.

إن الإنشاء المحض لأمثال الأشاعرة بين المفكّرين المسلمين، والنزعة الحسيّة والنزعة الاجتماعية في الغرب، حيث تعود الإنشاءات الأخلاقية إمّا إلى أمر الله تعالى دون أن يكون فيها أيّ ملاك واقعي وفي نفس الأمر و...؛ أو تعاد إلى مشاعر ورغبات الأشخاص، أو إلى التقاليد والأعراف والسنن الاجتماعية.

يمكن نسبة الإنشاء القائم على الواقع إلى أكثر الأصوليين من المسلمين، والعلامة الطباطبائي، والشهيد مرتضى مطهري، بمعنى أن القضايا رغم كونها من سنخ الإنشاء، وليس لها تقرير عن الواقع، إلاّ أنها ليست إنشاءات لَغْوية، لا فائدة منها، ولا تقوم على ملاكات، بل هي جعلٌ واعتبار يقوم على أساس العلاقة العلّية بين الأفعال ونتائجها[٢٤].

و. النظام الأخلاقي في الإسلام

لقد تمَّ تصوير النظام الأخلاقي في الإسلام لدى المفكّرين الإسلاميين على نحوين:

- في فكر الأشاعرة.
- في فكر الشيعة والمعتزلة.

وعند الأشاعرة يعود النظام الأخلاقي إلى إرادة وتشريع الله تعالى. ولا نلاحظ

في هذا النظام أيّ علاقة علّية ومعلولية بين الأفعال والنتائج، بل إن الذي أوجد هذا النظام هو مجرّد إرادة الباري تعالى (والتي لا نعرف الأساس الذي تقوم عليه).

والمسألة الجديرة بالاهتمام هي أنه يمكن اعتبار الإرادة الإلهية مؤثّرة وعنصراً أساسياً بنحوين، وهما:

١. بوصفها كاشفة عن النظام الأخلاقي الصحيح.

٢. بوصفها واضعة للنظام الأخلاقي المشروع.

يذهب الشيعة والمعتزلة إلى الاعتقاد بأن الإرادة الإلهية والأخلاق الدينية كاشفة عن النظام الأخلاقي الصحيح، ويرَوْن أن العقل وحده إنما يكتشف عمومات الأخلاق، ويعجز عن إدراك العلاقات المعقَّدة بين الأفعال والصفات والنتائج، ومن هنا تتجلى حاجة الإنسان إلى الوحي.

أما الأشاعرة فيرَوْن أن الإرادة الإلهية هي الجاعلة للنظام الأخلاقي، بحيث إذا اعتبر الله الكذب حَسَناً، والصدق قبيحاً، كان هذا هو النظام الأخلاقي الصحيح.

من هنا يمكن لنا في الفكر الشيعي والمعتزلي أن نقدِّم نظاماً أخلاقياً بشأن الكليات والأمور العامّة، وعرض هذا النظام ضمن المسائل والأبحاث الدينية بشكلٍ تفصيلي. وإن هذه الأبحاث المطروحة في الفلسفة الأخلاقية من ناحيةٍ، والأبحاث المرتبطة بمعرفة الله والنفس الفلسفية من ناحيةٍ أخرى، سوف تمثِّل ـ بوصفها جزءاً من الأسس والمباني الكلامية ـ القاعدة الفكرية لذلك النظام.

فعلى سبيل المثال: يمكن للأمور التالية أن تكون مؤثِّرة في تكوين نوع من النظام الأخلاقي:

١ـ أن تكون هناك بين الأفعال الاختيارية للإنسان والنتائج الحاصلة منها علاقة العلّية والمعلولية.

٢ـ أن تقوم بين إيجاد الأفعال ونتائجها ـ بسبب الفقرة الأولى ـ ذات هذه العلاقة العلّية.

٣ـ إذن هناك ضرورةٌ بالقياس بين وجود الأفعال ونتائجها.

٤ـ وتبعاً لذلك تستنتج ضرورة بالقياس بين إيجاد الأفعال ونتائجها أيضاً.

٥. تبعاً للفقرة الرابعة تكون هناك علاقةٌ بين الضرورات والمحظورات الأخلاقية والواقعيات.

٦. تبعاً للفقرة الخامسة يمكن لنا أن نستنتج القواعد الأخلاقية من الواقعيات.

٧. يمكن للنفس الإنسانية ـ بسبب الحركة الجوهرية ـ أن تكون قابلةً للاشتداد والتكامل.

٨. تلعب الأفعال والصفات النفسانية دوراً مؤثّراً في تكامل النفس.

٩. ليس كلّ فعلٍ يؤدّي إلى الكمال الإنساني، بل إن هذا يختصّ ببعض الأفعال الخاصة.

١٠. إن النظام الأخلاقي المنشود والمطلوب هو النظام الذي يستطيع الإنسان من خلاله الوصول إلى كماله المناسب والمتمثّل بالقرب من الله، والاتّصاف بالصفات والأسماء الإلهية.

ز. قيمة الأخلاق

إن من الأبحاث الهامّة في حقل الأخلاق البحث في القيمة الأخلاقية، بمعنى الخوض في هاتين المسألتين: **أوّلاً**: ما هو معنى القيمة في الأخلاق؟ **وثانياً**: ما هو الملاك في ذلك؟

في ما يتعلق بقسم المفاد والمضمون يكون معنى القيمة اعتبارها بديهية، وعدم العثور على المعادل المفهومي لنظريةٍ ما.

وفي قسم الملاك تطرح المطلوبية، والكمال، والمحبوبية، والمنافع، والثمار المترتبة على الأمر، والجمال، وما إلى ذلك، بوصفها ملاكاً لمطلق القيمة والانسجام مع الفطرة الإلهية، والتناغم مع الأنا الأسمى (الأنا العلويّة)، والتماهي مع العاطفة البشريّة، وتجلّي الأسماء والصفات الإلهية في الإنسان، والعبوديّة والخشوع، بوصفها معياراً للقيمة الأخلاقية.

يجب التفريق بين أمرين في القيمة الأخلاقية، وهما:

١. لماذا يعتبر الناس الأخلاق ذات قيمة (البحث عن العلة)؟

٢ـ ما هو الدليل والملاك الذي يجعل الأخلاق والأخلاقيات ذات قيمة (البحث عن الدليل والتبرير المنطقي)؟

ضرورة وهدف فلسفة الأخلاق الإسلامية

بالالتفات إلى أهمّ الأبحاث في فلسفة الأخلاق الإسلامية برؤيةٍ عامة تتّضح ضرورتها بشكلٍ جيّد، ولا سيَّما إذا اطّلعنا على شبهات المدارس المتعارضة في فلسفة الأخلاق عند الغرب، حيث نراها في مدارس من قبيل: مدرسة نيتشه، التي تنزع إلى القدرة والقوّة، وأخلاق الانهيار؛ وفي بعض المدارس الأخرى، التي لا تستند إلى ملاك أو أساس معقول، من قبيل: فلسفة «النزعة الحسيّة». وفي هذا السياق يبدو من الضروري جدّاً أن نقدّم نظاماً أخلاقياً معقولاً يمكن الدفاع عنه من الناحية العقلية.

ومن ناحيةٍ أخرى[٢٥] تمّ التأكيد في القرآن والسنّة على حكمة الواجبات والمحظورات الدينية والأخلاقية، وفي بعض الموارد تمّ بيان الفلسفة والحكمة من الأحكام الإلهية. وهذه المسألة تؤيِّد تأكيد القرآن والسنّة على معقولية وعقلنة الضرورات والمحظورات الدينية بشكلٍ كبير؛ إذ من خلال هذا المسار يغدو الإيمان بها وقبولها أيسر.

وبهذا البيان يتّضح هدف فلسفة الأخلاق الإسلامية أيضاً، أي عقلنة نظام الأخلاق الدينية، وهي النظام الحقّ، والمطابق لفطرة الإنسان الإلهية.

الآراء المختلفة في فلسفة الأخلاق الإسلامية (التضاد أو التعاضد)

إن الأمر الهام في فلسفة الأخلاق الإسلامية هي أن النظريات المتنوّعة في هذا الحقل لا تتعارض ولا تختلف فيما بينها مئة بالمئة (باستثناء رؤية الأشاعرة ـ بطبيعة الحال ـ حيث لا تقوم على أساسٍ عقلي). ولا تختلف نظريات الفلاسفة والمفكِّرين المسلمين في حقل الأخلاق، وفي القسم العامّ، وعلاقة الوجود والعدم والنظام الأخلاقي. نعم، هناك اختلافاتٌ في مضمون ومفاد الوجوب والحظر ومدركات العقل العملي والنظري، وعلاقة الضرورات والمحظورات بالواقع، إلاّ أن هذه الاختلافات لا تضرّ

بالبحث العام، وأصل الارتباط بين الضرورات والمحظورات بالواقع والنظام الأخلاقي؛ إذ إن الأخلاق والقضايا الأخلاقية ـ كما تقدّم ـ تنظر إلى الواقع، حتّى في نظرية الاعتباريّات، للعلامة الطباطبائي، أيضاً.

فلسفة الأخلاق بوصفها علماً في الثقافة الإسلامية

ظهرت فلسفة الأخلاق أوّل الأمر في الغرب على شكل علم، وتبعاً لذلك ظهرت في أوساط الثقافة الإسلامية أيضاً، إلاّ أنها لم تطرح تحت عنوان فلسفة الأخلاق، وإنما تحت عنوان الحُسْن والقبح العقلي والاستلزامات العقلية، في علم الكلام وعلم الأصول، حتّى أخذت هذه الفلسفة منذ عصر العلاّمة الطباطبائي فما بعد تتّجه لتظهر بوصفها علماً مستقلاً، حتّى كان الشخص الأول الذي ألّف كتاباً مستقلاً في هذا الحقل هو الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري، ليقتفي أثره بعد ذلك كلٌّ من: الأستاذ الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، والشيخ الأستاذ جعفر السبحاني، ثمّ ظهرت بعدهما مؤلّفات أخرى في هذا الموضوع، بحيث نواجه اليوم كمّاً كبيراً من الكتب والمقالات في هذا الشأن.

علاقة الفلسفة الأخلاقية بسائر العلوم الأخرى

إن فلسفة الأخلاق تحتاج إلى الفلسفة في بعض أسسها ومبانيها، وتكون متعلّقة بها، من قبيل: بحث العقل العملي والعقل النظري، ومدركات هذين العقلين، والضرورة بالقياس وبالغير، أو الضرورة المدّعاة، وأمثال ذلك؛ وفي بعض الموارد تحتاج إلى قواعد الكلام والأصول، أو أنها ترتبط بأبحاث هذين العلمين؛ وتكون بحاجة إلى علم التفسير والحديث في إيجاد نظامٍ أخلاقي صحيح وجامع. وفي ما يتعلّق بالنفس وتكاملها وحجم تأثير الأعمال والنوايا والصفات في التكامل تحتاج إلى المسائل الفلسفية لعلم النفس، وأبحاث الإنسان الكامل في العرفان، أو تكون مرتبطةً بها.

نقد المدارس المختلفة في فلسفة الأخلاق الغربية

إن من الأقسام الهامّة في كتب فلسفة الأخلاق الإسلامية البحث في نقد

المدارس الغربية في هذا الحقل، حيث يتمّ نقد مدارس من قبيل: مذهب اللذّة، والقوّة، والنزعة الحسّية، والنزعة التوجيهية، والنزعة العاطفية، والنزعة الوجدانية، والمدرسة النفعية، ومذهب السعادة والكمال، والنزعة التكاملية، وما إلى ذلك.

ومن الواضح أن هذه المدارس الفلسفية تشتمل على جهاتٍ إيجابية؛ وأخرى سلبية. وإن الصفات الإيجابية لبعض هذه المدارس، من قبيل: السعادة والكمال، والنزعة الوجدانية، والنزعة العاطفية، لا ينكرها الفلاسفة والمفكّرون المسلمون.

ضرورات فلسفة الأخلاق الإسلامية

يبدو أن على فلسفة الأخلاق الإسلامية أن تقوم ببعض الأمور الهامّة؛ لتضع هذا العلم في مسار التطوير والتكامل:

١. تقديم نظامٍ أخلاقيّ متكامل ومشتمل على جميع التفاصيل والجزئيّات.

٢. استخراج فلسفة أخلاق من الآيات والروايات، أو في الحدّ الأدنى تقديم أسس معقولة معزَّزة بالشواهد القرآنية والروائية.

٣. استعراض النتائج واللوازم البعيدة والقريبة لكلّ واحدٍ من القواعد والأسس المذكورة في فلسفة الأخلاق الإسلامية.

٤. العرض الدقيق للعلاقات والروابط العامّة والجزئية بين فلسفة الأخلاق وعلم المعرفة، والفلسفة، والكلام، والتفسير والحديث، وعلم النفس الفلسفي، وعلم النفس، والعلوم الأخرى ذات الصلة بالأخلاق.

الهوامش

(١) انظر: الملاّ محمد مهدي النراقي، جامع السعادات ١: ٤ ـ ٩.

(٢) إن المسائل المتعلّقة بمقام الوجوب وعدم الوجوب، والحسن والقبح، والمسؤولية والإلزام والقيمة، وعلاقة الضرورة والكينونة، تبحث في علم باسم (ما وراء الأخلاق)، كما تبحث المعايير العامّة للحُسْن والقبح الأخلاقي في الأخلاق المعيارية. (انظر: وليم فرانكنا، فلسفه أخلاق: ٢٥ ـ ٢٧؛ بل إدواردز، فلسفه أخلاق: ١٨ ـ ٢٢، ٢٨).

(٣) وهي كتب فلاسفةٍ كالفارابي، وابن سينا، وصدر المتألّهين، ومتكلّمين آخرين، مثل: المحقّق الطوسي، والأصوليين، مثل: المحقّق الإصفهاني؛ وآخرين، وكذلك كتب الفلاسفة المعاصرين، مثل: أصول فلسفة الأخلاق، للأستاذ الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي؛ ومباني أخلاق، لكاتب هذه السطور؛ والترجمات الكثيرة التي قام بها المترجمون في هذا الموضوع.

(٤) حيث إن الهدف الرئيس لفلسفة الأخلاق الإسلامية هو بيان القواعد والأسس المعقولة للنظام الأخلاقي المنشود في الإسلام، وكذلك الاتّجاه الواسع والكبير للحصول على ذلك من الكتاب والسنّة، يمكن لنا تسمية فلسفة الأخلاق إسلامية.

(٥) انظر: المحقق الإصفهاني، نهاية الدراية ٢: ٣.

(٦) انظر: العلامة الطباطبائي، أصول فلسفه وروش رئاليسم «أسس الفلسفة والمذهب الواقعي»، (المقال السادس): ٩٣ ـ ١٠٢؛ الشهيد مرتضى مطهري، نقدي بر ماركسيسم: ١٩١ ـ ١٩٣؛ الأعمال الكاملة ١: ٩٥٤ ـ ٩٥٥، ٧: ٢٣٢ ـ ٤٠٤، ٤٠٠، ٣٧١ ـ ٣٧٢.

(٧) انظر: الدكتور الحائري، كاوشهاي عقل عملي (مصدر فارسي): ١٠٢ ـ ١٠٤.

(٨) انظر: صادق لاريجاني، كراسة تدريسية في إعداد المعلمين: ٦٤ ـ ٦٥.

(٩) انظر: الأستاذ الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، آموزش فلسفه (مصدر فارسي) ١: ١٨٠.

(١٠) انظر: حسن معلمي، مباني أخلاقي (مصدر فارسي): ٢٢٣ ـ ٢٢٥.

(١١) انظر: المحقق الطوسي، تلخيص المحصّل: ٢٣٩؛ الخراساني، حاشية....: ٣٢١ ـ ٣٣٠؛ محمد رضا المظفَّر، أصول الفقه ١: ٢٠٠ ـ ٢٠١؛ العلامة الطباطبائي، أصول فلسفه وروش رئاليسم (مصدر فارسي): ١٠٧ ـ ١٠٨؛ الشهيد مرتضى مطهري، نقدي بر ماركسيسم (مصدر فارسي): ١٩٣.

(١٢) انظر: محمد رضا المظفَّر، أصول الفقه ١: ٢٠٣.

(١٣) انظر: المحقق الإصفهاني، نهاية الدراية ٢: ١٢٥؛ محمد رضا المظفَّر، أصول الفقه ١: ٢٠٢.

(١٤) انظر: العلامة محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٥: ٩ ـ ١٠؛ الشهيد مرتضى مطهري، فلسفه أخلاق (مصدر فارسي): ٢٨ ـ ٣٨.

(١٥) كما طرحت بعض الأبحاث في حقل مفاد ووظيفة الإلزام والتكليف والمسؤولية أيضاً، ولكنها حيث تقع في الدرجة الثانية بالنسبة إلى مفاد «الضرورات والمحظورات»؛ وتجنُّباً للتطويل، لن نعمد إلى طرحها في نصّ هذا المقال.

(١٦) انظر: حسن معلمي، مباني أخلاقي (مصدر فارسي): ٢٣٢ ـ ٢٣٤.

(١٧) انظر: الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة: ٦٣ ـ ٦٤؛ السياسة المدنية: ٣٢ ـ ٣٣؛ الفصول المنتزعة: ٨٩.

(١٨) انظر: ابن سينا، الإشارات ٢: ٣٥٢ ـ ٣٥٣؛ كتاب الحدود: ٨٧ ـ ٨٨.

(١٩) انظر: بهمنيار، التحصيل: ٧٨٩ ـ ٧٩٠؛ الملا محمد مهدي النراقي، جامع السعادات ١: ٥٧.

(٢٠) انظر: الفارابي، والمحقق الطوسي، والأستاذ الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي.

(٢١) انظر: الأستاذ العلامة الطباطبائي، والأستاذ الشهيد مرتضى مطهري.

(٢٢) سيأتي بيان الفرق بين الاستنتاج المنطقي والقيام على ذلك في معرض الحديث عن العلاقة بين الوجوب والكينونة.

(٢٣) انظر: العلامة الطباطبائي، أصول فلسفه وروش رئاليسم (مصدر فارسي): ١٠٣؛ بررسيهاي إسلامي ١: ١٨٠؛ الميزان في تفسير القرآن ٥: ١٠؛ الشهيد مرتضى مطهري، نقدي بر ماركسيسم (مصدر فارسي): ٢٠٧ ـ ٢٠٩؛ الأعمال الكاملة ٧: ٨١ ـ ٩١؛ إسلام ومقتضيات زمان (مصدر فارسي) ١: ٣٤١ ـ ٣٥٢؛ تعليم وتربيت إسلامي (مصدر فارسي): ١٥٢ ـ ٣٠٩؛ الأستاذ الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، آموزش فلسفه (مصدر فارسي)، ج١.

(٢٤) لمزيدٍ من الاطلاع، انظر: حسن معلمي (كاتب السطور)، مباني أخلاق (مصدر فارسي).

(٢٥) على سبيل المثال: يمثل كتابنا «رابطه بايد وهست أز منظر إمام علي‎»‎ (مصدر فارسي) مؤيِّداً لهذه الحقيقة.

فلسفة الاقتصاد الإسلامي

القواعد الفلسفية والبنيويّة

د. السيد حسين مير معزّي (*)
ترجمة: وسيم حيدر

مقدّمة

يمكن تقسيم فلسفة الاقتصاد إلى قسمين عامّين، وهما: فلسفة علم الاقتصاد؛ وفلسفة النظام الاقتصادي.

أما فلسفة علم الاقتصاد فإنها تتحدّث عن ماهية علم الاقتصاد. وإن المسائل التي تساعد على بيان ماهية علم الاقتصاد عبارةٌ عن: الهدف، والموضوع، والمسائل، والمبادئ التصوّرية والتصديقيّة، والأسلوب والمنزلة (علاقة علم الاقتصاد بالعلوم الأخرى).

وفي فلسفة النظام الاقتصادي نتحدّث حول ماهية النظام الاقتصادي، وتتمّ الإجابة عن أسئلة من قبيل: ما هو موضوع أو عناصر النظام الاقتصادي؟ ما هي أهدافه؟ ما هي أسسه وقواعده؟ وما هو الارتباط القائم بين النظام الاقتصادي وسائر الأنظمة المندرجة تحت النظام العام؟ وما إلى ذلك من الأسئلة. في فلسفة النظام الاقتصادي يتمّ التعريف بأن كلّ نظام اقتصادي يقوم على قواعد خاصّة، ونطلق على هذه القواعد مصطلح (الأسس الفلسفية للنظام الاقتصادي).

يمكن للمعتقد أن يكون بشرياً أو دينياً. والعقيدة الدينية عبارة عن تفسير الدين ورؤيته للكون والوجود، وتشتمل على مجموع القضايا التي يتمّ بيانها من خلال

(*) أستاذٌ مساعد في الجامعة، وفي الحوزة العلمية. متخصِّصٌ وحائز على شهادات جامعيّة في الاقتصاد الإسلامي. عضو الهيئة العلمية لمؤسسة الثقافة والفكر الإسلامي، ورئيس قسم الاقتصاد فيها.

«الكينونة» أو «العدم»، وموضوعها هو الله والإنسان والمجتمع والعالم المادي والعالم الأخروي.

في الأسس والقواعد الفلسفية للنظام الاقتصادي يتمّ البحث في تلك المجموعة من المسائل الاعتقادية المؤثّرة في النظم الاقتصادية. فعلى سبيل المثال: يتمّ في الرؤية الاعتقادية البحث في الوجود وصفات الذات وصفات فعل الله، وأما في الأسس الفلسفية للنظام الاقتصادي فإنما يقتصر بحثنا على صفات فعل الله فقط، من قبيل: تدبيره ورازقيّته، ممّا هو مؤثّر في النظام الاقتصادي.

إن بحث الأسس والقواعد الفلسفية يحظى بأهمية خاصّة؛ إذ إن لهذه الأسس تأثيراً ملحوظاً وهامّاً في فلسفة النظام الاقتصادي، وفلسفة علم الاقتصاد. ولذلك سنبحث في هذه المقالة المباني والأسس الفلسفية للنظام الاقتصادي في الإسلام.

إن المراد من النظام الاقتصادي في الإسلام هو «مجموعة من النماذج السلوكية والعلاقات الاقتصادية في حقل الإنتاج والتوزيع والاستهلاك، وهي الحقول الثلاثة التي نستنبطها من نصوص الآيات والروايات، من خلال الاستعانة بالتحليل العقلي. إن هذه النماذج تعمل على ربط المساهمين في بناء النظام الاقتصادي من (المنتجين والمستهلكين والدولة وما إلى ذلك) ببعضهم، وبالمصادر الاقتصادية، وتأخذ بالمجتمع نحو الأهداف الاقتصادية المنشودة في الإسلام»[1].

يتمّ بيان الأسس الفلسفية للنظام الاقتصادي في الإسلام ضمن المحاور الأربعة التالية:

١. التوحيد (العلاقة القائمة بين الله وعالم الطبيعة والإنسان).

٢. الكون (ونريد به عالم الطبيعة والمادة).

٣. الإنسان (ماهيّة الإنسان وخصائصه).

٤. المجتمع (المجتمع الإنساني وقوانينه).

التوحيد

إن للوجود والتوحيد والصفات الذاتية والفعلية لله سبحانه وتعالى مسائل

وأبحاث واسعة يتمّ تناولها في علم الكلام.

والذي نبحثه في هذه المقالة هو بيان علاقتين فقط، وهما:

أ. علاقة الله بعالم الطبيعة.

ب ـ علاقة الله بالإنسان.

وفي الحقيقة إننا بصدد البحث في صفات فعل الله ضمن هذه المساحة، وهي بطبيعة الحال صفات الأفعال التي تؤثّر بنحوٍ من الأنحاء في حقل الاقتصاد والنظام الاقتصادي.

أ. علاقة الله بعالم الطبيعة ــ

١. علاقة الخالقية ــ

يُنظر إلى الله سبحانه وتعالى في منظار العقيدة الإسلامية بوصفه خالقاً لكلّ شيء. قال تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿**ذَٰلِكُمْ اللّهُ رَبُّكُمْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ**﴾ (الأنعام: ١٠٢).

٢. العلاقة الربوبية ــ

لقد تمّ بيان هذه العلاقة في أكثرمن ألف آيةٍ من آيات القرآن الكريم. ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ: قوله تعالى في سورة الأنعام: ﴿**قُلْ أَغَيْرَ اللّهِ أَبْغِي رَبّاً وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ**﴾ (الأنعام: ١٦٤).

إن الربّ في اللغة من التربية، ويستعمل للدلالة على المربّي على سبيل الاستعارة. ومن هنا فإن إطلاق كلمة الربّ على الله سبحانه وتعالى بمعنى أنه هو الذي يعمل على تربية جميع الأشياء، وأنه يتصرّف في الكون ويشرف عليه باستمرار. كما نرى في آياتٍ أخرى معاني من قبيل: «ربّ العالمين»، و«ربّ السماوات والأرض»، و«ربّ العرش»، و«ربّ المشارق والمغارب»، وربّ السماوات السبع»، و«ربّ الناس»، و«ربّ الفلق»، وجميع هذه الاستعمالات تدلّ على ذات المعنى المتقدّم.

٣. علاقة المالكية

قال تعالى: ﴿**وَلِلّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَإِلَى اللّهِ تُرْجَعُ الأُمُورُ**﴾ (آل عمران: ١٠٩).

وبطبيعة الحال فإن المراد من هذه المالكية هي المالكية الحقيقية، وليس المالكية الوضعية والاعتبارية. فكما يمتلك الإنسان قواه العقلية يمتلك الله سبحانه وتعالى جميع ما في الوجود.

٤. علاقة الحفظ

يرى القرآن الكريم أن الله سبحانه وتعالى هو الحافظ للكون، وجميع الوجود؛ إذ يقول في بعض آياته في هذا الشأن: ﴿**إِنَّ رَبِّي عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَفِيظٌ**﴾ (هود: ٥٧).

٥. علاقة الإحاطة

إن للربّ إحاطةً علمية بجميع الكائنات، كما له إحاطةٌ وجودية أيضاً. ويمكن تشبيه هذه الإحاطة بإحاطة روح الإنسان بكلّ أنشطته. قال تعالى في محكم كتابه الكريم، في معرض بيان هذه الإحاطة: ﴿**وَلِلّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَكَانَ اللّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطاً**﴾ (النساء: ١٢٦).

٦. علاقة القيّومية

طبقاً لهذه العلاقة يكون قوام الكون من الله سبحانه وتعالى، بمعنى أن الله هو الذي يقيم التوازن والنظام في العالم، كما تعمل روح الإنسان على إقامة الجسد. قال تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿**اللّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ**﴾ (البقرة: ٢٥٥). والقيوم في هذه الآية يعني القائم بذاته، والمقيم لغيره.

ب. علاقة الله بالإنسان

بالإضافة إلى العلاقة القائمة بين الله وعالم الوجود، الذي يشكّل الإنسان

جزءاً منه، بوصفه من جملة المخلوقات في هذا الكون، هناك علاقةٌ خاصة قائمة بين الله والإنسان أيضاً.

وإن من متفرّعات هذه العلاقة الخاصّة التي تؤثّر على حقل الاقتصاد ما يلي:

١. علاقة الهداية

بالإضافة إلى الهداية التكوينية الشاملة لجميع الكائنات، فقد خصّ الله الإنسان بهدايةٍ خاصّة، هي التي نطلق عليها مصطلح «الهداية التشريعية». إن الهداية التكوينية تعني إيصال الكائنات إلى غاية كمالها الوجودي، وتفعيل ما هي مستعدّة له، مثل: استعداد النطفة في رحم الأمّ لتتحوّل إلى إنسان، وإن الله يمكّن هذه النطفة ويرسم لها مراحل التحوُّل إلى إنسانٍ كامل. وقد صرّح الله تعالى في القرآن الكريم بهذه الهداية التكوينية على لسان نبيِّه موسى بن عمران؛ إذ يقول: **﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾** (طه: ٥٠). وإن التعبير بـ «كلّ شيء» في هذه الآية يشمل الإنسان وغير الإنسان أيضاً، وعليه يكون المراد من الهداية في هذه الآية هو الهداية التكوينية.

وأما الهداية التشريعية ـ التي تعني بيان الطريق الذي يوصل الإنسان إلى الكمال والسعادة ـ فيختصّ بالإنسان فقط. فالإنسان هو الذي يحتاج إلى الهداية التشريعية، ولو لم يعمل الله على بيان طريق السعادة له، من خلال إرسال الأنبياء، لسار الناس في طريق الضلالة والضياع. قال الله تعالى في القرآن الكريم: **﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمْ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلاَلٍ مُبِينٍ﴾** (الجمعة: ٢).

إن هذه الآية تثبت ضرورة الوحي، وعدم كفاية العقل، في الوصول إلى الكمال؛ وأن كمال الإنسان رهنٌ بوصوله إلى مقام العبوديّة والقرب من الله؛ قال الله تعالى: **﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾** (الذاريات: ٥٦).

كيف نقيم نظامنا الاقتصادي، بحيث يخلق الأرضية لحركة الإنسان باتّجاه هذا الغاية السامية؟

إنّ الإجابة عن هذا السؤال خارجةٌ عن حدود طاقة العقل؛ لأن الغاية هنا معنوية. أجل، لو كان هَدَف الإنسان وغايته هي الوصول إلى الرَّفاه المادي ـ بمعناه الغربي ـ ربما أمكن للعقل أن يتكفَّل بتقديم نظامٍ اقتصادي ناجع، ولكنْ حيث كانت الغاية معنوية، بحيث يمهّد له الطريق للسير باتجاه هذه الغاية، كانت الهداية التشريعية ضرورية لبناء النظام الاقتصادي. من هنا نقول: إن النظام الاقتصادي في الإسلام نظام وحياني، لا بُدَّ من اكتشافه من خلال تضاعيف الآيات والروايات.

٢ـ علاقة الرزّاقية

هناك الكثير من الآيات التي تثبت أن تقدير معاش الإنسان ورزقه بيد الله سبحانه وتعالى، ومنها:

ـ ﴿**قُلْ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ◆ تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنْ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنْ الْحَيِّ وَتَرْزُقُ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ**﴾ (آل عمران: ٢٦ ـ ٢٧).

وعبارة «بغير حساب» في هذه الآية لا تعني عدم قيام الأمور على نظام الأسباب والمسبّبات؛ لأن الله سبحانه وتعالى إنما يُجري القضاء والقَدَر على الأسباب القائمة في الكون والعالم. كما أن هذه العبارة لا تعني الكثرة المنفلتة؛ لأن الله تعالى يقول في آيةٍ أخرى: ﴿**إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ**﴾ (القمر: ٤٩). وإنّما المراد بـ «غير حساب» هو العطاء الذي لا يطلب عليه العوض والبدل؛ لأننا لا ندفع إلى الله بدلاً بإزاء النِّعَم التي يمنّ بها علينا. وبطبيعة الحال فإنّ كلّ شخصٍ يبذل جهوداً من أجل الحصول على الرزق، إلاّ أننا لا نستطيع عدّ هذا المجهود بدلاً عن الرزق؛ لأن ذلك الجهد والقدرة على العمل هي من الله أيضاً[٢].

ـ ﴿**أَوَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللهَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ**﴾ (الزمر: ٥٢).

ـ ﴿**لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ**﴾ (الشورى: ١٢).

وهناك الكثير من الآيات الأخرى التي تدلّ على هذا المعنى أيضاً، من قبيل:

الآية الثالثة عشرة من سورة غافر، والآية الثامنة والخمسين من سورة الذاريات، والآيتين الرابعة والعشرين والتاسعة والثلاثين من سورة سبأ.

وبعد أن ذكرنا هذه الآيات الدالّة على أن الله هو الذي بيده الرزق قد يتساءل شخصٌ: إذا كان الله هو الذي يقدِّر أرزاق الناس فما هو دور العمل والسعي وتدبير الإنسان في الحصول على الرزق؟ فهل يعني تقدير المعاش من قبل الله تعالى أن رزق كلّ شخصٍ قد تمّ تعيينه مسبقاً، وأن رزقه سيصله حتّى إذا لم يبذل جهداً في ذلك؟

لا شَكَّ في أن الجواب عن هذا السؤال هو النفي. فإن تقدير المعاش وتقدير الرزق من قبل الله لا يتنافى مع بذل الإنسان جهده وسعيه وتدبيره في الحصول على الرزق المقدَّر له؛ لأن الله إنما قدَّر رزق الإنسان من طريق نظام الأسباب الذي وضعه للوجود، ولا يُبطل النظام القائم على العلّية والمعلولية أبداً(٣).

روي عن الإمام الصادق‹ع› أنه قال في هذا الشأن: «أبى الله أن يجري الأشياء إلاّ بالأسباب؛ فجعل لكلّ سببٍ شرحاً، وجعل لكلّ شرحٍ علماً، وجعل لكلّ علمٍ باباً ناطقاً، عرفه مَنْ عرفه، وجهله مَنْ جهله، ذلك رسول الله‹ص› ونحن»(٤).

وعن أمير المؤمنين‹ع› أنه قال: «لكل شيءٍ سببٌ»(٥).

وبطبيعة الحال لا بُدَّ من الالتفات إلى أن الأسباب في المنظور الإسلامي لا تنحصر في العلل المادية، بل هناك نظامان علّيان: مادّي؛ ومعنوي. وكما أن بعض العلل المادية والمحسوسة تُبطل بعض العلل الأخرى في بعض الموارد، تعمل العلل المعنوية في بعض الموارد الخاصّة على تعطيل الأسباب المادّية أيضاً. في الرؤية المادّية تعدّ الأسباب المادّية وحدها المؤثِّرة في الرزق والمعاش، وأما في الرؤية الإلهية فإن للعناصر والعوامل المعنوية دوراً بمقدار العلل المادّية، وربما أكثر منها، في التأثير على رزق الإنسان. فعلى سبيل المثال: إن الدعاء والصَّدَقات وطاعة الله من الأسباب المؤثِّرة جدّاً في زيادة الرزق. وإن الآيات والروايات تثبت أن الأسباب المعنوية لا تقتصر في تأثيرها على زيادة رزق الإنسان فحَسْب، بل تؤثِّر حتّى في تغيير مصيره أيضاً.

الاختلاف بين الإسلام والليبرالية في التوحيد

إن مبنى التوحيد في النظام الاقتصادي الرأسمالي الليبرالي إما ربوبيّ(٦)؛ أو

لاأَدْري؛ أو شكّي[٧]. والربوبية لم تظهر في القرن السابع عشر أو الثامن عشر، بل قال بها اليهود قبل ذلك بقرونٍ طويلة. وقد شجب القرآن عبر بيانه البديع ذهاب اليهود إلى هذا الاعتقاد، حيث قال: ﴿**وَقَالَتْ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ**﴾ (المائدة: ٦٤).

إن الله سبحانه في رؤية القرآن ليس مجرّد خالق ومالك للكون فحَسْب، بل هو بالإضافة إلى ذلك حافظٌ ومدير ومدبِّر له. فهو محيطٌ بجميع ذرّات الكون والوجود إحاطة وجودية وعلمية، وهو الذي يقيم ويبقي كلّ شيء. فالله علّة الكون وجوداً وبقاءً، وإن بيده الهداية التكوينية لجميع الأشياء، كما بيده هداية الإنسان التشريعية. وهو الذي يقدِّر أرزاق المخلوقات من طريق الأسباب المادية وغير المادية.

إن هذه الصورة عن الله تختلف بالكامل عن صورة المعمار المتقاعد التي تعطيها الليبرالية عن الله.

معرفة الكون

في ما يتعلّق بارتباط الله سبحانه وتعالى بالكون تحدَّثنا عن العلاقة بالخالقية والربوبية والمالكية والحفظ والقيّومية. وعليه فإن الكون من وجهة النظر الإسلامية ملكٌ لله، ويُدار بعنايته ومشيئته، وإن قيامه وبقاءه في كلّ لحظةٍ لحظة رهنٌ بإرادته. وأما الخصائص الأخرى للعالم من وجهة نظر الإسلام فهي على النحو التالي:

أ ـ الهدفية

إن الكون لم يُخْلَق عبثاً. وهناك الكثير من الآيات الدالّة على هذا المعنى، ومنها:

ـ ﴿**وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاَعِبِينَ ◆ مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلاَّ بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ**﴾ (الدخان: ٣٨ ـ ٣٩).

ـ ﴿**وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلاً ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ**﴾ (ص: ٢٧).

ب ـ المسار إلى الله سبحانه

كما أن الكون صادرٌ عن الله فإنه صائرٌ وعائد إليه أيضاً. قال الله تعالى: ﴿صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ أَلاَ إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الأُمُورُ﴾ (الشورى: ٥٣).

كما تدلّ على هذا الأمر آياتٌ أخرى، من قبيل: الآية التاسعة بعد المئة من سورة آل عمران، والآية السادسة والخمسين من سورة يونس، والآية الثالثة والعشرين بعد المئة من سورة هود أيضاً.

ج ـ إيجاد الخلق من أجل الإنسان

إن الهدف والغاية من خلق المصادر الطبيعية والكائنات على الأرض هي تلبية حاجة الإنسان. وهذا ما يثبته الانسجام القائم بين الطبيعة وحاجة البشر.

وهناك العديد من الآيات الدالة على هذا المعنى، من قبيل:

ـ ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً﴾ (البقرة: ٢٩).

ـ ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الأَرْضَ فِرَاشاً وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنْ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنْ الثَّمَرَاتِ رِزْقاً لَكُمْ فَلاَ تَجْعَلُوا للهِ أَنْدَاداً وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٢٢).

ـ ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَأَنزَلَ مِنْ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنْ الثَّمَرَاتِ رِزْقاً لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمْ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمْ الأَنْهَارَ ◆ وَسَخَّرَ لَكُمْ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ ◆ وَآتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لاَ تُحْصُوهَا إِنَّ الإِنسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾ (إبراهيم: ٣٢ ـ ٣٤).

كما تدل على هذه الحقيقة آياتٌ أخرى بوضوحٍ كامل أيضاً، كما في الآيات التاسعة عشرة إلى الثالثة والعشرين من سورة الحجر، والآيات الخامسة إلى الخامسة عشرة من سورة النحل، والآيات العاشرة إلى الثانية عشرة من سورة الرحمن.

د ـ التمتُّع بخزائن الغيب

إن عالَم الغيب هو العالَم الذي لا تطاله حواسنا الظاهرية، حيث يكمن خلف

ستار المحسوسات. وهناك الكثير من الآيات التي تدلّ على وجود مثل هذا العالم، ومنها:

- ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ (البقرة: ٣).
- ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لاَ يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ﴾ (الأنعام: ٥٩).
- ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾ (الأنعام: ٧٣).

وقد اعتمد فلاسفة المسلمين على هذا التعبير القرآني، فأطلقوا على عالَم الطبيعة مصطلح (عالَم الشهادة)، وأطلقوا على عالَم الملكوت مصطلح (عالَم الغيب).

إن بعض آيات القرآن يثبت أن جميع الأشياء المادية، ومنها: مصادر هذا العالم المتوفّرة بشكلٍ مقدّر ومحدود، لها في عالم الغيب وجودٌ مجرَّد وثابت وغير محدود، وأن الله سبحانه وتعالى قد أنزل تلك الوجودات المجرّدة على شكل صور ماديّة ومحدودة إلى عالم الطبيعة. وبعبارةٍ أخرى: إن القرآن الكريم قد دعا خلق الأشياء المادية إنزالاً لتلك الوجودات المجرَّدة واللامحدودة على صور مادّية ومحدودة. قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١).

قال العلامة الطباطبائي‏ في تفسير الميزان: «ذلك أن ظاهر قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ﴾ على ما به من العموم؛ بسبب وقوعه في سياق النفي، مع تأكيده بـ (مِنْ)، كلّ ما يصدق عليه أنّه شيءٌ، من دون أن يخرج منه إلاّ ما يخرجه نفس السياق»[٨].

ومن عبارة: ﴿عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ﴾ ندرك أن لجميع الأشياء خزائن عند الله، هي فوق عالمنا المحسوس. وقال الله تعالى: ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنفَدُ وَمَا عِنْدَ اللهِ بَاقٍ﴾ (النحل: ٩٦). وعندما نقرن الآية الحادية والعشرين من سورة «الحجر» مع الآية السادسة والتسعين من سورة «النحل» نستنتج من ذلك أن لهذه الخزائن وجوداً مجرَّداً وثابتاً ومستمرّاً عند الله.

ومن عبارة: ﴿وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ ندرك أن هذه الخزائن قبل أن تنزل إلى العالم المادّي بشكلٍ محدود كان لها وجودٌ غير محدود. من هنا تقول الآية: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ﴾. إن وجود هذه الخزائن هو وجود مجرَّد وثابت وغير محدود، وإن الله يوجد الأشياء المادّية والمحدودة في عالمنا المحسوس من هذه الخزائن. وبطبيعة

الحال فإننا نُطلق على هذا النوع من الإيجاد والخلق «الإنزال»؛ لأن هذه الخزائن؛ بسبب وجودها المجرّد وغير المحدود عند الله، تحظى بالعلوّ، وحيث تتلبّس بالمادّة تتنزّل مرتبتها الوجودية.

قال العلاّمة الطباطبائي: لهذا السبب يُسمّي الله خلق الأنعام والأشياء الأخرى، من قبيل: الحديد، إنزالاً، وذلك كما في قول الله سبحانه وتعالى: **﴿وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ﴾** (الزمر: ٦)، وقوله: **﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ﴾** (الحديد: ٢٥).

إن من الاختلافات الجوهرية والأساسية بين الأسس الفلسفية للاقتصاد الإسلامي والاقتصاد الرأسمالي أن الأسس الفلسفية للاقتصاد الرأسمالي تنكر كلّ ما لا يقبل التجربة الحسيّة، ولذلك يرى أتباع هذه الأسس في عالم الغيب ـ حيث لا تطاله الحواس الظاهرية ـ أمراً وَهْمياً. ومن هنا يرَوْن المصادر المتوفّرة في الطبيعة محدودة، ولا تقبل الزيادة، ويقولون في تعريف علم الاقتصاد: «إن الاقتصاد هو حُسْن توزيع المصادر المحدودة على الاحتياجات اللامحدودة».

إن المصادر الطبيعيّة ـ من وجهة نظر القرآن الكريم ـ مهما بَدَتْ محدودة فإنّها قابلةٌ للازدياد؛ إذ يمكن لله تعالى أن يُضيف من خزائن غيبه على هذه المصادر، أو أن يمنع عن العصاة خيراته. وفي ذلك يقول الإمام عليّ‌ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ يَبْتَلِي عِبَادَهُ عِنْدَ الأَعْمَالِ السَّيِّئَةِ، بِنَقْصِ الثَّمَرَاتِ وَحَبْسِ الْبَرَكَاتِ، وَإِغْلاقِ خَزَائِنِ الْخَيْرَاتِ؛ لِيَتُوبَ تَائِبٌ، وَيُقْلِعَ مُقْلِعٌ، وَيَتَذَكَّرَ مُتَذَكِّرٌ، وَيَزْدَجِرَ مُزْدَجِرٌ. وَقَدْ جَعَلَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ الاسْتِغْفَارَ سَبَباً لِدُرُورِ الرِّزْقِ وَرَحْمَةِ الْخَلْقِ، فَقَالَ سُبْحَانَهُ: **﴿اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّاراً ◆ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَاراً ◆ وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَاراً﴾**. فَرَحِمَ اللَّهُ امْرَأً اسْتَقْبَلَ تَوْبَتَهُ، وَاسْتَقَالَ خَطِيئَتَهُ، وَبَادَرَ مَنِيَّتَهُ»[٩].

لقد قال الإمام عليّ‌ﷺ هذا الكلام في سنةٍ مجدبة، سأل فيها الله إنزال المطر من شآبيب رحمته.

إن فتح أبواب خزائن الغيب الإلهي ـ الذي يتمّ التعبير عنه بـ «الإمدادات الغيبيّة» ـ رهنٌ بالأسباب التي تمّ التصريح بها في الآيات والروايات، ومنها: التوبة والإنابة والاستغفار من الذنوب، التي دلّت عليها خطبة أمير المؤمنين‌ﷺ.

وأما القسم الآخر من أسباب فتح أبواب الخزائن الغيبيّة فهو عبارةٌ عن:

أ. النصر الإلهي

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَنصُرُوا اللَّهَ يَنصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾ (محمد: ٧).

إن نصر الله يتحقّق من خلال الخدمة والعمل الصالح، والجهاد الخالص في سبيل إسعاد الناس. وفي هذه الآية جعل الله نصره للمؤمنين ـ الذي هو من جملة الإمدادات الغيبية ـ مشروطاً بنصر المؤمنين له.

ب. الجهاد في سبيل الله

قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (العنكبوت: ٦٩).

إن البعض الآخر من أسباب النصر الإلهي والإمدادات الغيبية ـ التي هي في الغالب ذات صبغةٍ اقتصادية ـ سيأتي بحثه في السنن التي تحكم المجتمعات. إن هذه المسألة ستمنح الاقتصاد الإسلامي شكلاً خاصّاً، وسوف يكون هناك اختلافٌ جوهري بين هذا النظام والنظام الاقتصادي الرأسمالي.

ج. المختبر

إن تقسيم الوجود إلى: عالم الدنيا؛ وعالم الآخرة من الأركان الرئيسة في العقيدة الإسلامية. وقد سبق أن ذكرنا أن عالم الطبيعة مرتبة نازلة من عالم الغيب، وإن عالم الغيب يُعتبر صانعاً ومدبّراً لهذا العالم، بَيْدَ أن عالم الآخرة متأخِّرٌ عن هذا العالم، وإن الإنسان سائرٌ إليه. إن عالم الغيب هو العالم الذي قدمنا منه، وإن عالم الآخرة هو العالم الذي سنصير إليه. وهذا هو معنى كلمة الإمام عليّ عليه السلام، التي يقول فيها: «رحم الله امرأً علم من أين؟ وفي أين؟ وإلى أين؟»[١٠].

إن الإنسان في عالم الآخرة يرى نتيجة أعماله الصالحة والطالحة في هذه

الدنيا ، فيثاب أو يعاقب عليها. وفي ذلك يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿فَإِذَا جَاءَتِ الطَّامَّةُ الْكُبْرَى ◆ يَوْمَ يَتَذَكَّرُ الإِنسَانُ مَا سَعَى ◆ وَبُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِمَنْ يَرَى ◆ فَأَمَّا مَنْ طَغَى ◆ وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ◆ فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى ◆ وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى ◆ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى﴾ (النازعات: ٣٤ ـ ٤١).

في الرؤية الإسلامية تعتبر الدنيا بمثابة المنزل الذي يسكن فيه الإنسان لفترةٍ من الزمن، ويجري فيه اختباراً، ليتركه بعد ذلك، وينتقل إلى منزل الآخرة؛ ليرى نتيجة أدائه واختباره في المنزل الأوّل. وإن الإنسان قد خلق للحياة الخالدة في عالم الآخرة، وما عالم الدنيا إلاّ مرحلة استعداد للحياة في عالم الآخرة، وتلك الدار التي أرادها الله للمتّقين. رُوي عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «أخرجوا من الدنيا قلوبكم، قبل أن تخرج منها أبدانكم، ففيها اختبرتم، ولغيرها خُلقتم»[١١].

إن الدنيا مزرعة الآخرة[١٢]. والإنسان في هذه الدنيا خُلق للعمل، وفي الآخرة يتمّ النظر في نتيجة عمله[١٣]. إن مثل هذا الاعتقاد بالعالَم الآخر من شأنه أن يحلّ المشكلة الاقتصادية الكبرى التي تواجه المجتمعات، والمتمثّلة بالجَشَع المطلق لدى الكثير من الناس. وتكمن هذه المشكلة في أن الإنسان يسعى دائماً وراء مصالحه ومنافعه الشخصية. وهذا ينشأ بدوره من حبّ الذات، التي تعتبر من أكبر الخصائص الكامنة في وجود الإنسان منذ بدء خلقه. ومن جهةٍ أخرى نشهد في الكثير من الأحيان تضارباً بين مصالح الأفراد، دون أن يكون هناك مَنْ يبدي استعداداً للتضحية بمصالحه من أجل ضمان مصالح الآخرين، بحيث حتّى لو توقَّفت مصلحة الكثير من أفراد المجتمع على تخلّي ذلك الفرد الواحد عن مصلحته لا يُبدي استعداداً للقيام بمثل تلك التضحية والإيثار وتقديم مصالح الآخرين على مصلحته. وفي هذه الحالة إذا سعى كلّ شخصٍ إلى الحصول على مصالحه الشخصية سيحدث التزاحم والصدام والتعارض بين المصالح لا محالة، وبالتالي فإن الذين يتمتَّعون بالسلطة والقوّة والسطوة سيحصلون على مصالحهم، وأما الضعاف والمستضعفون فسوف يُحْرَمون من حقوقهم. وفي النظام الاقتصادي الرأسمالي الليبرالي، الذي لا تتدخل فيه الدولة، من الطبيعي أن يحظى الرأسماليّون بفرصٍ لتحقيق النجاح، والحصول على مصالحهم، بينما يرزح سائر

الناس في الفقر والحرمان المدقع.

إن حلّ هذه المعضلة في النظام الإسلامي يكمن في الاعتقاد بوجود عالمٍ وراء هذا العالم، يحصل فيه الإنسان على جزاء أعماله. وهذا الاعتقاد يربط مصلحة الفرد بمصلحة المجتمع. فالإنسان في ظلّ هذا الاعتقاد ـ القائل بأن الإيثار وتقديم الفرد مصالح المجتمع على مصلحته الشخصية يؤدّي به إلى الحصول على النِّعَم الخالدة في الفردوس ـ يتشجَّع على التخلّي عن المتع والمصالح المادية العابرة، بل يضحّي حتّى بنفسه من أجل مصالح المجتمع.

وبذلك يكتسب معنى الربح والخسارة الشخصية مفهوماً جديداً، حيث تعدّ الخسارة المادية ـ إذا أفضَتْ إلى سعادة ونفع المجتمع، أو حتّى أحد أفراده ـ منفعة شخصية[١٤].

ومضافاً إلى ذلك فإن الاعتقاد بالآخرة يضمن تطبيق الأحكام الشرعية، وقيام الحكومة الإسلامية أيضاً.

و ـ التمتُّع بنظام العلّية المتقن

إن للكون نظاماً متقناً يقوم على الأسباب والمسبَّبات. وإن الفيض الإلهي والقضاء والقَدَر يقوم على الأسباب الخاصّة[١٥].

في ظل هذا النظام تحكم العالم سنن وقوانين ثابتة لا تتغيَّر. وفي ذلك يقول الله سبحانه وتعالى: **﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ◆ الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ ◆ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقاً مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُور ◆ ثُمَّ ارْجِعْ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئاً وَهُوَ حَسِيرٌ﴾** (الملك: ١ ـ ٤).

إن التفاوت يعني عدم الانسجام بين حلقات السلسلة الواحدة؛ بفعل سقوط بعض حلقاتها، وبذلك تحول دون وصول سائر الحلقات إلى مقاصدها. يقول الله تعالى: لا ترى في ما خلق الله من تفاوتٍ أبداً، بمعنى أنه لم يسقط شيءٌ من موضعه الذي أراده الله له، وإنّ كل شيء مستقرّ في مكانه. رُوي عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال للمفضّل

في بعض كلامه: «أوّل العبر والدلالة على الباري ـ جلّ قدسه ـ تهيئة هذا العالم وتأليف أجزائه ونظمها على ما هي عليه، فإنك إذا تأمّلت العالم بفكرك، وخبرته بعقلك، وجدته كالبيت المبنيّ المُعَدّ فيه جميع ما يحتاج إليه عباده، فالسماء مرفوعة كالسقف، والأرض ممدودة كالبساط، والنجوم مضيئة كالمصابيح، والجواهر مخزونة كالذخائر، وكلّ شيء فيها لشأنه معدّ»[١٦].

في المباني الفلسفية للاقتصاد الرأسمالي يكون النظام الطبيعي معبّراً عن نظام العالم، بَيْدَ أن هناك اختلافين بين نظام العالم من وجهة نظر القرآن والنظام الذي شرحناه في فلسفة الاقتصاد الرأسمالي:

١ـ يذهب المادّيون إلى القول بأن منشأ هذا النظام هو الطبيعة، ويقال في القواعد الفلسفية للنظام الاقتصادي الرأسمالي القائم على الدين الطبيعي[١٧]: إن ما يقوم به الله هو مجرّد إيجاد هذا النظم، وليس له أيّ دور في بقائه.

أما القرآن الكريم فلا يرى الله علّة في حدوث هذا النظم فحَسْب، بل يراه علّةً في بقاء هذا النظم أيضاً. فهو الذي يمنح المسبَّبات أسبابها، وهو الذي يحفظ الوجود من الزوال.

إن نتيجة هذا الاختلاف هي أن الطبيعة إذا كانت هي منشأ النظام، أو كان الله لا يؤدّي دوراً في بقائه، فإن النظام القائم في هذا العالم سيبقى ثابتاً على ما هو عليه، وستبقى العلل هي العلل. وأما إذا كان الله هو علّة نشوء وبقاء النظام أمكنه ـ بحَسَب ما يراه من المصلحة ـ أن يسلب العلّية عن أيّ علّةٍ، كما حصل بالنسبة إلى قصّة إلقاء النبيّ إبراهيم‌عليه السلام في النار، فسلب الله منها قابلية الإحراق، وصارت برداً وسلاماً عليه.

٢ـ الاختلاف الثاني هو أن النظام الطبيعي (الأسباب والمسبَّبات) في المباني الفلسفية للنظام الاقتصادي الرأسمالي ينحصر بعالم المادّة.

وأما في الفلسفة الإسلامية فإن هذا النظم لا ينحصر بعالم المادة، بل يشمل حتى المجرّدات، وعالم الغيب أيضاً. وبطبيعة الحال فإن النظم في كلا العالمين داخلٌ تحت قدرة الله القادر والحكيم، قال الله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ﴾ (الملك:

١)، وقال أيضاً: ﴿فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (يس: ٨٣).

إن «المُلْك» في الآية الأولى يعني عالم الطبيعة، و«المَلَكوت» في الآية الثانية يعني عالم الغيب. وكلا العالمين قائمٌ بقدرة الله تعالى. وعليه فإن نظام كلا هذين العالمين تابعٌ لإرادته أيضاً. وبطبيعة الحال ليس هناك من تضادّ بين النظام القائم على العلية في المُلْك (العالم المادي) والنظام القائم على العلّية في الملكوت (العالم غير المادّي)، وكل واحد من هذين العالمين يجري في مرتبته الوجودية. فالملائكة والروح واللوح والقلم والكتب السماوية والملكوت كلّها وسائل يجري عبرها الفيض الإلهي بإذن الله سبحانه وتعالى.

إن لمثل هذه الرؤية تأثيراً هامّاً في الاقتصاد. فعلى سبيل المثال: تعدّ مكافحة الفقر واحدة من الأهداف الاقتصادية، وإن التوزيع العادل للثروة هو السبب المادّي لاجتثاث الفقر.

وفي النظام الاقتصادي القائم على الرؤية المادّية يتمّ التعويل على هذه الأسباب (الأسباب المادّية) فقط، حيث تنكر الأسباب غير المادية لاجتثاث الفقر.

في حين أن الأسباب غير المادّية لمكافحة الفقر تحظى في النظام الاقتصادي للإسلام بأهمّيةٍ خاصّة.

فقد اعتبر المعصومون عليهم السلام أموراً من قبيل: الاستعانة بالله، والتوكُّل عليه، وفعل الخير، والتصدُّق على الفقراء والمساكين، وإقامة صلاة الليل، والإكثار من قول: «لا حول ولا قوّة إلاّ بالله»، من أسباب القضاء على الفقر[١٨].

كما اعتبر القرآن الكريم سيادة التقوى الإلهية في المجتمع من أسباب نزول البركات، وفتح أبواب الرحمة الإلهية، وزوال الفقر من المجتمع[١٩].

وعليه لا بُدَّ في بناء النظام الاقتصادي للإسلام والتحليلات الاقتصادية ووضع القوانين الاقتصادية من أخذ هذه الأسباب بنظر الاعتبار. وهذا هو مكمن الاختلاف الرئيس بين النظام الاقتصادي الرأسمالي والنظام الاقتصادي في الإسلام.

ماهيّة الإنسان

إن ماهية الإنسان من المنظور الإسلامي تختلف عن ماهيّته في المنظور الليبرالي

الغربي جداً. ويمكن القول: إن هاتين الرؤيتين تقدّمان تفسيرين مختلفين عن الإنسان.

وإن جانباً من خصائص الإنسان في الرؤية الإسلامية التي يمكن لها أن تلعب دوراً مؤثّراً في الاقتصاد عبارة عن:

أ. الهدف من خلق الإنسان

إن الهدف من خلق الإنسان هو السَّيْر نحو الكمال (العبودية لله)، قال تعالى: ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ**﴾ (الذاريات: ٥٦).

كما أن الهدف من بعث الأنبياء هو تزكية الإنسان وتعليمه؛ بغية إيصاله إلى قمّة العبودية لله سبحانه وتعالى، كما نقرأ ذلك في قوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمْ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلاَلٍ مُبِينٍ**﴾ (الجمعة: ٢).

وعلى هذا الأساس فإن النظام الاقتصادي في الإسلام يجب أن يكون بحيث يمهّد الأرضية لحركة المجتمع الإسلامي باتجاه العبوديّة لله. إن هذه النظرة إلى الإنسان تميّز النظام الاقتصادي في الإسلام من النظام الاقتصادي الرأسمالي من ناحية الأهداف بالكامل. فإن النظام الاقتصادي في الإسلام يسعى إلى العثور على الأهداف التي تقرّب الإنسان من الهدف الذي خُلق من أجله. من هنا فإن العدالة الاقتصادية في الإسلام تحظى بأهمّية خاصّة، ولذلك فإن مفهوم الرفاه المادّي في النظام الاقتصادي للإسلام يختلف عن مفهوم الرفاه في النظام الاقتصادي الرأسمالي. وعلى هذا الأساس فإن كلّ تفسير للرفاه المادّي ينافي المسار الذي يوصل الإنسان إلى الله لا يمكن أن يحظى بترحيب النظام الاقتصادي في الإسلام.

ب. الإنسان كائنٌ ذو بُعْدين

يُعتبر الإنسان في الرؤية الإسلامية كائناً ذا بُعْدين: مادّي؛ ومجرّد وغير مادّي[٢٠]. ويتمثّل البُعْد المادي من الإنسان في الجسد، وبُعْده المجرَّد في الروح.

وقد تمّ التصريح بكلا هذين البُعْدين من الإنسان في قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَراً مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ ◆ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ**

رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ (الحجر: ٢٨ ـ ٢٩)، حيث يُشير خلق جسم الإنسان من التراب إلى الناحية المادية من الإنسان، ويُشير نفخ الرُّوح فيه إلى الناحية المجرَّدة وغير المادّية منه. كما نرى هذا المعنى في الآية التاسعة من سورة «السجدة»، والآيات الثانية عشرة إلى الرابعة عشرة من سورة «المؤمنون» أيضاً.

يرى القرآن الكريم أن حقيقة الإنسان إنما تكمن في الروح. وإن اقتران الروح بالجسد في الدنيا إنما هو لأن الجسد يمثّل أداته للقيام بالأعمال، ولو سُلبت منه هذه الأداة لن يغدو باستطاعته القيام بأيّ عملٍ، أو أن يبلغ التكامل.

إن روح الإنسان تتمتَّع بخصوصيتين، ويمكن تسمية كلّ خصوصية منهما جزءاً من الروح:

١ـ الخصوصية العقلانية والإدراكية.

٢ـ الخصوصية النفسانية والغريزية.

والمراد من الخصوصية العقلانية والإدراكية هي قوّة الإدراك والشعور لدى الإنسان. وفي ضوء هذه القوة يتمكّن الإنسان من إدراك المحسوسات الأخرى، ويتمكّن من اكتشاف المعارف الإلهية والأسرار الكامنة في الطبيعة، ويستنتج الضرورات والمحظورات، ويحدِّد أهداف ومسار حياته على أساسها.

وإن الخصوصية النفسانية والغريزية هي الميول الفطرية أو الغرائزية لدى الإنسان، والتي تدفعه نحو القيام بالأفعال. وتسمّى هذه الرغبات الداخلية والاحتياجات الروحية أموراً نفسانية. وإن خصائص الأمور النفسانية عبارةٌ عن أنها:

١ـ ذات جذور في خلق الإنسان، ولذلك تكون عالمية وشاملة.

٢ـ لا تحتاج إلى تعليم.

وعلى الرغم من عدم تأثير الأوضاع الجغرافية والاقتصادية والسياسية والثقافية في ظهور هذه الأمور، إلاّ أنها تؤثّر فيها شدّة وضعفاً.

وإن الأمور النفسانية على نوعين:

١ـ الأمور الفطرية.

٢ـ الأمور الغريزية.

إن الأمور الفطرية تعني الميول السامية لدى الإنسان، من قبيل: البحث عن الله، والمطالبة بالعدالة، والرغبة إلى فعل الخير، ممّا هو مرتبطٌ بجانبه المَلَكوتي، والذي يُمهِّد الأرضية إلى حركته نحو الله سبحانه وتعالى.

وأما الأمور الغريزية فهي الميول التي لا تتمتَّع بالصبغة المتسامية، وتشكّل في الغالب القَدْر المشترك بين الإنسان والحيوان، من قبيل: الغريزة الجنسية، والأنانية.

وجميع هذه الأمور ضرورية لبقاء الإنسان وتطوّره وتكامله في العالم المادّي.

إن الإسلام لا يدعو إلى طغيان الغرائز وانفلاتها من عقالها، ولا يسعى إلى كَبْتها، وإنما يروم تعديلها، وتسليم قيادها إلى العقل.

إن الإنسان من وجهة نظر الإسلام يتمتّع بالإرادة؛ وعليه يمكنه تسويد عقله على شهواته الحيوانية، وبذلك يطوي طريق الكمال؛ أو يسوِّد شهواته الحيوانية على عقله، فيسقط من أعلى قمم الإنسانية. وقد رُوي عن الإمام عليّ عليه السلام أنه قال في ذلك: «العقل صاحب جيش الرحمن، والهوى قائد جيش الشيطان، والنفس متجاذبةٌ بينهما، فأيّهما غلب كانت في حيِّزه»[٢١].

أما الليبرالية فترى في الإنسان كائناً أسلم قياده لغرائزه الحيوانية، وأنه قد أصبح في عداد جنود الشيطان. وفي هذه الرؤية لا مناص للإنسان من قبول سلطة هذه الغرائز، وإن كماله يكمن في إشباع هذه الغرائز الحيوانية ما أمكنه.

وأمّا في رؤية الإسلام فالإنسان ليس مضطراً إلى اتّباع غرائزه الحيوانية، بل يكمن تكامله في تحكيم إرادته وعقله على غرائزه.

إن هذا الاختلاف في تفسير ماهيّة الإنسان وكماله بين نظام الاقتصاد الرأسمالي الليبرالي والنظام الاقتصادي في الإسلام يؤدّي إلى اختلافٍ كبير. فإن الأساس الأيديولوجي للنظام الرأسمالي الليبرالي، المتمثِّل بحرّية الإنتاج والتوزيع والاستهلاك وعدم تدخّل الدولة في الاقتصاد، يمثِّل نتيجة لهذه النظرة إلى الإنسان، ويعود السبب في ذلك إلى أن هذه النظرة تعتبر الرفاه المادّي هو الهدف والغاية الوحيدة التي ينشدها نظام الاقتصاد الرأسمالي الليبرالي.

بالالتفات إلى اختلاف تفسير الإسلام للإنسان عن التفسير الليبرالي له يجب

التفكير بدقّةٍ في أسس وأهداف النظام الاقتصادي في الإسلام، وكيفية تحليل السلوكيات الاقتصادية، وكيفية بناء النماذج والأمثلة بدقّةٍ، ويجب لذلك عدم تقليد الاقتصاد الرأسمالي بشكلٍ أعمى.

ج. القيم الأخلاقية

إن المذاهب الأخلاقية ترى كلّ ما يصبّ في كمال الإنسان أو سعادته أمراً مطلوباً وقيِّماً، وكلّ ما يحول دون وصول الإنسان إلى الكمال والسعادة أمراً قبيحاً ومنافياً للقِيَم. ويكمن الاختلاف بين المذاهب الأخلاقية غالباً في ناحيتين:

١ ـ تحديد الكمال المطلوب للإنسان.

٢ ـ تحديد الطريق الذي يوصل الإنسان إلى الكمال المنشود.

وعلى هذا الأساس يكون هناك ارتباطٌ وثيق ودقيق وعميق بين الآراء والنظريات الأخلاقية؛ لأن الاختلاف في تحديد الكمال المنشود للإنسان، الذي يؤدّي إلى الاختلاف في النظريات الأخلاقية، إنّما يرتبط بالآراء والنظريات[٢٢].

تختلف النظرية الأخلاقية للإسلام هنا عن النظرية الأخلاقية الليبرالية أيضاً.

فطبقاً للرؤية الليبرالية يكمن كمال ما يطلبه الإنسان في إشباع رغباته المادّية ما أمكنه. وعندما يرد هذا الأمر في حقل الاقتصاد، يتمّ بيانه على النحو التالي: إن غاية الإنسان في نشاطه الاقتصادي تكمن في الحصول على الحدّ الأعلى من الجودة (في الاستهلاك)، والحدّ الأعلى من الرِّبح (في الإنتاج والاستثمار).

وأما في الرؤية الإسلامية فيكمن الكمال النهائي في تقرُّب الإنسان من الله تعالى، والوصول إلى أقصى درجات العبوديّة. وعلى هذا الأساس فإن ما يؤدّي إلى قرب الإنسان من الله يُعَدّ قيمةً أخلاقية، وكلّ ما يحول دون تحقُّق هذا القرب، أو يستوجب بعد الإنسان عن الله، يُعَدّ قبيحاً ومخالفاً للقِيَم.

إن المقارنة بين هاتين الرؤيتين تثبت أن الكمال النهائي للإنسان في الرؤية الإسلامية والرؤية الليبرالية يختلف في موردين رئيسين، وهما:

١. إن الكمال النهائي للإنسان في الرؤية الإسلامية يكمن في روحه وناحيته

غير المادّية، وأما في الرؤية الليبرالية فيكمن الكمال النهائي للإنسان في حقل غرائزه الحيوانية وجهاته المادية.

٢. إن كمال الإنسان النهائي في الرؤية الإسلامية يُعتبر أمراً أخروياً وما وراء المادّة، في حين أنه في الرؤية الليبرالية يعتبر أمراً متمثّلاً بالعالم المادّي.

من هنا تذهب الليبرالية إلى كفاية العقل في الحصول على الكمال النهائي للإنسان، وتنكر الحاجة إلى الوحي؛ لادّعائها أن إشباع الحاجة المادّية لا يخرج عن قدرة العقل.

وأما في الرؤية الإسلامية فإنّ الحصول على الكمال النهائي للإنسان (المتمثّل بالقرب من الله) خارجٌ عن قدرة العقل؛ لأن العقل لوحده لا يستطيع تحديد تأثير الفعل الإرادي للإنسان في اقتراب الروح من الله سبحانه وتعالى؛ إذ إننا لا نستطيع الاستناد إلى قاعدة العلّية (في هذا العالم) للتعرّف على ارتباط العمل بالكمال النهائي؛ لأن هذا الأمر إنما يُبيّن ارتباط العمل بالنتيجة الدنيويّة فقط. ومن هنا تبرز أهميّة دور الوحي في معرفة الأحكام الأخلاقية.

وممّا تقدّم ندرك أن النظرية الأخلاقية في الإسلام على ثلاثة أقسام:

١. إن الكمال النهائي للإنسان يكمن في القرب من الله تعالى، والوصول إلى مقام العبودية.

٢. إن كلّ عملٍ يصبّ في مسار هذا الكمال يُعَدّ قيمة أخلاقية، وكلّ عمل يحول دون حركة الإنسان إلى الله، أو يُبعده عن الله، يُعَدّ مخالفاً للأخلاق.

٣. إن معرفة ارتباط أفعال الإنسان بكماله النهائي لا تأتي من طريق العقل فقط، وإنّ للوحي أهمّيةً كبيرة في معرفة الأحكام الأخلاقية.

وقد ردَّ القرآن الكريم النظرية الأخلاقية الليبرالية صراحةً، وبشكلٍ واضح لا لبس فيه؛ إذ يقول تعالى: ﴿**وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئاً وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ**﴾ (البقرة: ٢١٦).

إن الخير هو العمل الذي يحمل شحنةً إيجابية تدفع بالإنسان نحو الكمال المطلوب، وتقرّبه من غاية مراده. والشرّ هو العمل الذي يحمل شحنةً سلبية تبعد

الإنسان عن كماله المطلوب (المتمثّل بالقرب من الله). يقول الله تعالى في هذه الآية: لا يذهبنَّ التصوّر بأحدكم إلى أن الخير هو كلّ ما يوافق رغبتكم، أو أن الشرّ في كلّ ما لا تحبّونه، فإن رغباتكم، أيّاً كان نوعها، ليست هي الملاك في تحديد الخير من الشرّ، وإن الله وحده هو الذي يعلم ما هو الخير وما هو الشرّ، وهو الذي يوصلكم إلى مقام العبودية، وهو الذي يعلم ما هو الشرّ؛ فيبعدكم عنه.

د ـ ملك الله وخلافة الإنسان

سبق أن تحدّثنا عن مِلْكية الإنسان الخاصّة، التي هي وجه من وجوه الفردانية الليبرالية. وفي مقابل هذه الرؤية يطرح الإسلام نظريّة (مِلْكية الله، وخلافة الإنسان).

وطبقاً لهذه النظرية يكون الله هو المالك الحقيقي لكلّ شيء. وفي ذلك يقول الله تعالى: **﴿وَلِلّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَإِلَى اللّهِ تُرْجَعُ الأُمُورُ﴾** (آل عمران: ١٠٩).

وبطبيعة الحال فإن هذه الملكية هي ملكية مادّية، بمعنى أن ملكية كلّ شيء في الوجود ـ مما هو كائنٌ في السماوات والأرض ـ هي لله. وعلى هذا الأساس فإن الله هو الذي خلق وجودنا وقوانا العقلية والذهنية والجسدية، وكلّ ما نمتلكه من شؤون الحياة والمساكن، وجميع النِّعَم الباطنية والظاهرية، فهو المَلِك، وهو الذي جعل الإنسان خليفةً له في الأرض، وفي ذلك يقول الله تعالى:

- **﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلاَئِفَ الأَرْضِ﴾** (الأنعام: ١٦٥).
- **﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾** (البقرة: ٣٠).

فكلُّ شيءٍ هو ملك الله، وإن الإنسان هو خليفته الوحيد في الأرض. وبذلك يكون مسؤولاً أمامه، بمعنى أنه يحقّ لله أن يسأل الإنسان عن أفعاله، وما قام به من التصرُّفات في حقّ جسده أو ثروته؛ لأن كلّ شيء هو ملك الله، ولسنا سوى مستأمنين على ملكه، بوصفنا مستخلَفين من قِبَله على ملكه.

وبالإضافة إلى ذلك فإن خلافة الإنسان تقتضي تحديد ملكية الإنسان بمقدار تحديدها من قبل الله، بوصفه هو الواهب لها.

وعليه فإنّ ملكية الله وخلافة الإنسان تفرز نتيجتين، وهما:

١. إن الإنسان يتقيّد في تصرُّفه في نفسه وماله بالحدود التي يعيِّنها الله له.

٢. إن الإنسان مسؤولٌ أمام الله، وإذا تجاوز حدوده حقّ لله مؤاخذته(٢٣).

إن هذه النتائج تقتضي من الإنسان أن يكون مسؤولاً تجاه جميع الذين فرض الله لهم حقوقاً.

وعليه يكون الإنسان مسؤولاً أمام وليّ الله؛ لأن الله قد فرض طاعة وليِّه على جميع الناس.

كما أنه مسؤولٌ عن المجتمع، وأرواح وأموال الآخرين أيضاً؛ لأن الله قد فرض عليه حقوقاً للناس وللمجتمع.

وإن هذه المسؤوليات تأتي في إطار المسؤوليّة الملقاة على عاتق الإنسان أمام الله. وفي الرؤية التوحيدية ليست هناك مسؤولية في عرض مسؤولية الله، وإن جميع المسؤوليات تأتي في طول مسؤولية الإنسان أمام الله، وتَبَعاً لها.

وكما هو واضحٌ فإن الاختلاف بين الإسلام والليبرالية في هذا المورد كبير أيضاً.

فالليبرالية ترى الإنسان هو المالك المطلق لنفسه وأمواله، وتراه المالك الذي لا تترتَّب على ملكيته هذه أيّ مسؤولية، غير مسؤولية الحفاظ على ذاته ومصالحه الخاصّة.

في حين يرى الإسلام أن المِلْكية المطلقة هي لله سبحانه وتعالى فقط، وأن الإنسان ليس سوى خليفةٍ وممثّل له، وأنه خليفةٌ مسؤول تجاه الله، وتجاه الذين فرض لهم حقوقاً.

إن المِلْكية الذاتية للإنسان واحدةٌ من أسباب القول بالمباني الأيديولوجية الثلاث، وهي: الحرّية المطلقة، وعدم تدخُّل الدولة، والمِلْكية الخاصة في النظام الاقتصادي الرأسمالي الليبرالي. وإن خلافة الإنسان تعتبر دليلاً على القول بالمباني الأيديولوجية المتمثّلة بالحرّية في إطارٍ محدود، وتدخُّل الدولة، والمِلْكية المشتركة (العامّة، والخاصّة، والحكومية).

علم الاجتماع في الرؤية الإسلامية

نتناول في هذا القسم مسألتين، وهما:

أ. الفرد والمجتمع من وجهة نظر القرآن: وفي هذا البحث سوف نعرِّف أوّلاً الرؤية الوجودية الخاصة بشأن الفرد والمجتمع، والعلاقة بينهما، مع بيان الآيات القرآنية المؤيِّدة لذلك، لننتقل بعد ذلك إلى بيان اختلاف هذه الرؤية عن الآراء الأخرى، مع بيان تأثير هذا الاختلاف في منظومة القِيَم، وأساليب معرفة الظواهر الاجتماعية.

ب. السنن الإلهيّة الحاكمة على المجتمع الإنساني: وفي هذا البحث سوف نبادر ـ بعد التعريف بالسنن الإلهية ـ إلى تعداد بعض السنن المتعلّقة بالمسائل الاقتصادية المذكورة في القرآن الكريم.

أ. الفرد والمجتمع من وجهة نظر القرآن

إن المجتمع عبارةٌ عن مجموعة من الأفراد[٢٤]. وكما تقدم في بحث «أصالة الفرد ومفهوم المجتمع في الفكر الليبرالي» لو أغمضنا الطرف عن الأرواح والأفكار والمشاعر والعواطف والإرادات، وقصرنا النظر على الأجسام فقط، لن يكون المجتمع سوى مجموعة من الأفراد، بَيْدَ أننا إذا أخذنا الأرواح والأفكار والمشاعر والعواطف والإرادات، وكلّ ما يرتبط بإنسانية الإنسان بنظر الاعتبار، فإن الأمر سيكون على شيءٍ من التعقيد.

ولتسهيل المسألة نطلق على الأبدان تسمية (الأشخاص)، ونطلق على الأرواح والأفكار وما إلى ذلك تسمية (الهويّة والشخصية).

والسؤال هنا: ما هي طبيعة تركيب الشخصيات في المجتمع؟

في بيان هذا السؤال يجب القول: إن التراكيب على قسمين: تراكيب اعتبارية؛ وتراكيب حقيقية.

كما تنقسم التراكيب الحقيقية بدورها إلى قسمين: تراكيب صناعية (فيزيائية)؛ وتراكيب طبيعية (كيميائية).

وفي التراكيب الاعتبارية لا يتحقّق تركيب، وإنّ كلّ واحدٍ من الأجزاء لا ربط

له في ماهية وآثار الأجزاء الأخرى. إن التركيب في هذه المركبات اعتباري وافتراضي. فعلى سبيل المثال: إن الكراسي في قاعة مدرسةٍ ما تشكّل مجموعة اعتبارية.

وفي التركيب الصناعي (الفيزيائي) يتمّ تركيب الأجزاء ببعضها، وتفقد تأثيرها الاستقلالي، ولكنّها تحصل في المقابل على استقلال ماهوي. فعلى سبيل المثال: إن كلّ سيارة عبارةٌ عن مركّب صناعي، وإن لأجزائها ماهيّة مستقلّة، ولكنها لا تمتلك تأثيراً مستقلاً، بمعنى أننا لو أخذنا كلّ جزءٍ من أجزائها على انفراد فلن يكون له تأثيره الذي نحصل عليه في ضمن ارتباطه بمجموع الأجزاء الأخرى. ففي هذا التركيب ترتبط الأجزاء ببعضها على نحوٍ خاص، ويكون تأثيرها مرتبطاً ببعضها أيضاً. ونتيجة لذلك نحصل على آثار مختلفة جدّاً عن تأثير الأجزاء الحاصل في حال الاستقلال.

وفي المركّب الطبيعي يكون التركيب حقيقياً، وتفقد الأجزاء ماهيّتها، كما تفقد تأثيرها أيضاً. وما يحصل بعد التركيب ماهيّة وتأثير مغاير لماهية وتأثير الأجزاء حال الاستقلال، من قبيل: الماء الحاصل من تركيب الأوكسجين والهيدروجين، وتكون له آثارٌ مغايرة لآثار الهيدروجين والأوكسجين على انفرادٍ.

بعد التعرّف باختصار على أنواع التركيب وبيان السؤال، نذكّر في الجواب بوجود أربعة احتمالات في ما نحن فيه، وهي:

١ـ إن الشخصيات، مثل الأبدان، منفصلةٌ عن بعضها، وإن التركيب بينها اعتباري. فلكلّ شخص أفكاره ورغباته وعقائده الخاصّة، ويصنع شخصيّته بنفسه. فكيفما اختار الإنسان لنفسه طريقة عيش (لوحده أو ضمن المجتمع) تكون له شخصيّةٌ واحدة. والمجتمع ليس سوى التجمُّع القهري للشخصيات المستقلّة. وهذه هي نظرية أصالة الفرد المطروحة في الليبرالية.

٢ـ إن تركيب الشخصيات في المجتمع صناعي؛ حيث تبقى هويّة الأفراد محافظة على استقلالها في المجتمع، ولكنّها تفقد استقلاليتها في التأثير. إن تأثير المجتمع الإنساني ليس هو تأثير الأفراد في حال الاستقلال. فعلى سبيل المثال: إن تأثير هجوم الجيش المضحّي، المؤلَّف من مجموعة من الرماة، وحملة القاذفات والمدافع

الرشاشة، هو الانتصار على العدوّ، واحتلال مواقعه، في حين لو أراد كلّ واحدٍ من الجنود في هذا الجيش أن ينفرد لوحده في الهجوم على صفوف الأعداء، وبشكلٍ مستقل، خارج إطار الجماعة، لكان مصيره القتل من أوّل خطوةٍ، دون أن يحقق النصر أبداً.

وعلى هذا الأساس فإن المجتمع يتكوَّن من الأفراد المرتبطين ببعضهم البعض، وإن الحياة الاجتماعية بوصفها أثراً ترتبط بجميع أجزاء القاطرة الاجتماعية، دون أن يفقد الأفراد هويّتهم ضمن المجتمع الكامل.

كما تقوم هذه النظرية على أصالة الفرد، بمعنى أنها لا ترى للمجتمع بوصفه كلاً مركَّباً تركيباً طبيعياً أصالة؛ إذ يبقى الأفراد محافظين على هوياتهم المستقلّة، دون أن يكون هناك وجودٌ لشيء باسم الهوية الجمعية، ليقع الأفراد تحت تأثيرها ويذوبوا فيها. في هذه الرؤية تقوم هوية الأفراد بصنع هوية المجتمع، ولكنْ في الوقت نفسه؛ وبسبب الارتباط الوثيق بين الأفراد، فإن الأثر الجماعي لا يساوق تأثير الأفراد كلٌّ على انفراد. وبعبارةٍ أخرى: إن تأثير المجتمع عبارةٌ عن الجمع بين آثار الأفراد.

وبطبيعة الحال فإن هذا التغيير في مفهوم الوجود بالنسبة إلى أصالة الفرد لا يُحدث أيّ تغيير في الناحية القيمية لأصالة الفرد.

وعلى الرغم من أننا في هذا النوع من أصالة الفرد يجب أن نعمل في تبيين الظواهر العامة ـ كما في الفردانية المعرفية ـ على تحليل سلوك الفرد الأمثل، إلاّ أنّ هناك فرقاً، وهو أننا في هذا النوع من الفردانية المعرفية علينا أن نأخذ الفرد الأمثل ضمن النظام الاجتماعي، والعمل على تحليل سلوكياته وقراراته، في حين أن سلوك الإنسان الأمثل في الفردانية المعرفية من النوع الأول، الذي تقدَّم توضيحه، يتمّ بحثه وتحليله في الخلأ. وبعبارةٍ أوضح: طبقاً للاحتمال الأول فإن أصالة الفرد من الناحية المعرفية توجب علينا أن نقبل بالنوع الأول من الفردانية المعرفية الذي يتمّ فيه تحليل سلوك الفرد الأمثل في الخلأ، لنخوض بعد ذلك في تحليل الظواهر الاجتماعية من خلال العمل على دراسة الجَمْع القهري لسلوك الأفراد، بَيْدَ أننا طبقاً للاحتمال الثاني يجب علينا أن نقبل بالنوع الثاني من الفردانية المعرفية، الذي يُدرس فيه سلوك الفرد

الأمثل ضمن المنظومة الاجتماعية، ونفسِّر الظواهر الاجتماعية من خلال الاستعانة بالنموذج السلوكي للفرد الأمثل في المجتمع.

وبطبيعة الحال فإن هذا الأسلوب لتحليل وتفسير الظواهر الاجتماعية ـ طبقاً للاحتمال الثاني ـ يجب بحث صوابيّته أو عدم صوابيّته في فلسفة العلوم الاجتماعية.

٣. إن المجتمع مركَّب حقيقي (أسمى من المركَّب الطبيعي). ففي التركيبات الطبيعية تكون للأجزاء قبل التركيب هويّة وتأثيرات، وفي ظلّ التأثير والتأثُّر القائم بينها يتمّ تمهيد الأرضية لظاهرةٍ جديدة. إلاّ أن الأفراد قبل الوجود الاجتماعي لا يوجد لديهم أيّ هويةٍ إنسانية، ويكونون بمنزلة الأوعية الخالية المستعدّة لتقبُّل الروح والهويّة الجماعية. وعلى هذا الأساس تكون الشخصية الفردية أمراً اعتبارياً، والذي يكون حقيقياً هو الشخصيّة الجماعية، وإن الأفراد يكتسبون شخصيّتهم من الهوية الجماعية. فعلى سبيل المثال: لو أن شخصاً أمضى حياته في جزيرة منفرداً منذ ولادته، لن يكون سوى حيوانٍ لا يمتلك شيئاً من الشخصيّة والمقوِّمات الإنسانية. وقد شبَّهوا هذا التركيب بتركيب أعضاء الجسد. فلو قدّر لكلّ عضوٍ أن يفقد اتّصاله وارتباطه بالجسم سوف يتحوّل إلى كتلةٍ فاقدة للروح. وهذا هو مضمون نظريّة أصالة المجتمع المطروحة من قِبَل الاشتراكيّة. يمكن لهذه الناحية المعرفية من أصالة المجتمع أن تكون منشأً للحكم بتقدُّم مصالح المجتمع على مصالح الفرد (الناحية الأخلاقية من أصالة المجتمع)، وكذلك اختيار النَّزْعة الكلّية المعرفية التي تقدَّم توضيحها.

وبطبيعة الحال فإن القول بعدم وجود أيّ هويّة للأفراد قبل الانخراط في المجتمع، أو القول بأنهم يتمتَّعون بشيءٍ من الهويّة إلاّ أنها تزول عندما ينخرط في سلك المجتمع، وتضمحل تحت تأثير وطأة الروح الجماعية، لا يحدث فَرْقاً في الآثار المترتبة على هذا الاحتمال.

٤. إن تركيب الأفراد في المجتمع لا يمكن تشبيهه بأيّ واحدٍ من التراكيب المذكورة آنفاً. فالأفراد يتمتَّعون في المجتمع بشخصيّةٍ مستقلّة، ولكنهم في الوقت نفسه يتأثَّرون ببعضهم.

وبفعل هذا التأثير والتأثُّر يحصل أكثر الأفراد على الأفكار والعواطف

والمتبنيات والآداب والتقاليد والمصالح المشتركة، وتتوفَّر الأرضية لانتزاع الروح الجماعية أو هويّة المجتمع؛ لأن هويّة المجتمع تنتزع من القَدْر المشترك لهويّة الأفراد.

وعلى هذا الأساس فإن هوية المجتمع ليست أمراً وَهْمياً أو اعتبارياً، وليست حقيقة مستقلّة عن هويّة الأفراد، بل هي أمر انتزاعي، بمعنى عدم وجودها في الخارج، إلاّ أن منشأ انتزاعها حقيقي.

وعلى الرغم من انتزاع هذه الروح الجماعية من القَدْر المشترك لهويّة الأفراد، إلاّ أنها في الوقت نفسه تؤثّر على هويّة الأفراد، وتدعوهم إلى الانسجام معها. ولن يمضي وقتٌ حتّى يشعر الفرد أن الروح الجماعية الحاكمة في المجتمع تشكِّل جزءاً من شخصيّته، وأنه يفكِّر مثل أكثر أفراد المجتمع، ويشعر بنفس شعورهم، وتصدر عنه ذات ردود أفعالهم. وبطبيعة الحال هناك أفراد يمتلكون القوّة بحيث يستطيعون التأثير على هذه الروح الجماعية، ويغيِّرون الأفكار والمشاعر والعواطف العامة في ثقافة المجتمع بشكلٍ كامل. وتسمّى هذه النظرية بأصالة الفرد والمجتمع.

والقرآن الكريم يعزِّز الاحتمال الرابع؛ حيث نشاهد في هذا الكتاب السماوي مجموعتين من الآيات:

فهناك طائفةٌ من الآيات التي تخاطب الفرد، وتعتبره مسؤولاً عن أفعاله، حيث تنسب إليه الهداية والضلالة والحياة والموت، من قبيل:

- ﴿**كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ**﴾ (المدثر: ٣٨).
- ﴿**وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ**﴾ (الإسراء: ١٣).
- ﴿**وَأَنْ لَيْسَ لِلإِنسَانِ إِلاَّ مَا سَعَى ◆ وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى**﴾ (النجم: ٣٩ ـ ٤٠).
- ﴿**فَمَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ**﴾ (يونس: ١٠٨).

وفي مقابل هذه الآيات هناك آياتٌ أخرى تخاطب الأمم والأقوام، وتعتبر كلّ أمّةٍ كياناً حيّاً، ومسؤولاً عن أفعاله، من قبيل:

- ﴿**تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلاَ تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ**﴾ (البقرة: ١٣٤، ١٤١).

ـ ﴿وَتَرَى كُلَّ أُمَّةٍ جَاثِيَةً كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (الجاثية: ٢٨).

ـ ﴿كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (الأنعام: ١٠٨).

ـ ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لاَ يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلاَ يَسْتَقْدِمُونَ﴾ (الأعراف: ٣٤).

يمكن القول: في المجموعة الأولى من الآيات يتمّ توجيه الخطاب إلى الأفراد بما لهم من الهوية الفردية، وفي المجموعة الثانية من الآيات يكون المخاطَب هو الروح والهوية الجماعية، التي تنتزع من القَدْر المشترك والوجه الغالب لهويّة أفراد المجتمع.

وبطبيعة الحال فإن وجود الروح الجماعية على هذا النحو، وتأثيرها على شخصية أفراد المجتمع، لا تعني أبداً تجريد الفرد من إرادته. فيمكن لكلّ شخصٍ أن يسير على خلاف هويّة المجتمع، بل ويعمل على تغيير المجتمع أيضاً. ومن هنا يقول الله تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لاَ يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾ (المائدة: ١٠٥).

والتاريخ يشهد على صدق هذا الكلام وصحّته، فكم من عظيمٍ سار على خلاف الروح الجماعية، وعمل على تغيير شخصيّة المجتمع وهويّته؟!

إن هذه الرؤية الوجودية إلى الفرد والمجتمع تختلف عن الرؤية الليبرالية تماماً؛ حيث إن للمجتمع في الرؤية الليبرالية وجوداً اعتبارياً، وإن الوجود الحقيقي والأصيل إنما هو للفرد. فكل فردٍ يختار وحده الأهداف والقيم والطرق الموصلة إلى الأهداف، والمجتمع ليس سوى مجموعةٍ من الذرّات المستقلة، المنتظمة إلى جوار بعضها ضمن المنظومة الاجتماعية. ولا يُشاهد أيّ تأثير وتأثُّر على الهويات الشخصية، فكلّ شخص يعمل وفق مصالحه الشخصية، وإن تجربة الفرد الشخصيّة هي وحدها الطريق إلى معرفة الحقائق.

بَيْدَ أن للمجتمع في هذه الرؤية وجوداً حقيقيّاً وانتزاعياً، ونلاحظ بين الأفراد تأثيراً وتأثُّراً. وفي ظلّ ذلك تبرز المشاعر والدوافع والأفكار والرغبات المشتركة التي

نعبّر عنها بالروح الجماعية التي تحكم أكثر أفراد المجتمع. وإن الأفراد الذين يمتلكون شخصيّة أضعف يرزحون تحت وطأة تأثير هذه الهويّة المشتركة، وأما الأفراد الذين يتمتّعون بشخصيّةٍ أقوى يتركون تأثيرهم عليه. إن هوية المجتمع ليست أمراً اعتبارياً محضاً، بل هي هويةٌ حقيقية، وإنْ لم يكن لها وجودٌ في الخارج، فإنها تُنتزع من الخارج ومن الهوية المشتركة بين الأفراد.

ومضافاً إلى ذلك فإن الاختلاف بين هاتين الرؤيتين يؤدي إلى الاختلاف في الناحية القِيَمية من المسألة.

طبقاً للناحية الوجودية من أصالة الفرد لا بُدَّ من تقديم مصالح الفرد على مصالح المجتمع؛ لأن مصالح المجتمع أمر اعتباري، ولا حقيقة إلاّ لمصالح الفرد، وأما مصالح المجتمع فليست سوى المصالح القهرية لمجموع الأفراد. وعليه لو تمّ تفسير مصالح المجتمع بشكلٍ يتنافى مع مصالح الفرد وجب علينا إعادة النظر في تفسير مصالح المجتمع، وتجاهل ما يتمّ تعريفه بوصفه من مصالح المجتمع، والمحافظة على مصالح الفرد؛ لكونها هي الأصيلة.

وأما طبقاً للرؤية الوجودية ـ التي تقدَّمت ـ بالنسبة إلى الفرد والمجتمع، وقد استفدنا من الآيات القرآنية المؤيِّدة لها، لا تكون مصالح المجتمع غير مصلحة الأغلبية الساحقة من أفراد المجتمع، وعليه من الطبيعي أن يتمّ تقديم مصالح الأغلبية الساحقة من أفراد المجتمع عند التعارض بينها وبين مصلحة فردٍ واحد، أو عددٍ قليل من الأفراد.

ومضافاً إلى ذلك فإن مفهوم مصالح الفرد أو المجتمع في الرؤية الإسلامية يختلف عنه في الرؤية الليبرالية. فالمراد من مصالح الفرد في الرؤية الليبرالية هو المصالح المادية له، والتي تحدّدها الرغبات والدوافع النفسية. في حين أن مصالح الفرد في الرؤية الإسلامية تتحدَّد من خلال الالتفات إلى غاية الإنسان المتمثّلة بالوصول إلى قمّة العبودية السامية.

وكذلك فإن المراد من مصالح المجتمع في الرؤية الإسلامية هي المصالح والأهداف التي حدَّدها الإسلام للمجتمع، وهذا اختلافٌ هامّ جداً، وسوف نبحث آثاره في دراسة أخرى.

إن النظرة الوجودية إلى الفرد والمجتمع، التي تمّ طرحها وتغليبها في الاحتمال الرابع، تضطرّنا إلى إعادة النظر في الأساليب الموجودة لبيان الظواهر الاجتماعية التي يتمّ طرحها في فلسفة العلوم الاجتماعية.

بَيْدَ أنه لا شَكَّ في عدم إمكان القول بالنوع الأوّل من الفردانية المعرفية؛ لأن هذا الأسلوب يقوم على انفصال واستقلالية الأفراد في الهوية، وهو نتيجةٌ طبيعية لذلك.

وطبقاً لرؤيتنا فإن الأفراد الذين يعيشون في المجتمع يؤثّرن ويتأثّرون ببعضهم، وإن هوية الأفراد تخضع للتأثير المتبادل فيما بينهم. ومضافاً إلى ذلك فإن تأثير المجموعة المنظّمة لا يُعَدّ نتيجة قهرية لتأثير الأفراد في ذلك المجتمع.

إن بحث أسلوب التفسير في العلوم الاجتماعية يُشكّل موضوعاً واسعاً للكثير من الكتب. ويجب علينا ـ من خلال الالتفات إلى قواعدنا الوجودية ـ أن نبحث في مورد الفرد والمجتمع، وكذلك علينا أن ندخل في هذا البحث من خلال الالتفات إلى المباني المعرفية والوجودية للعلم، وأن نختار أسلوباً منسجماً مع هذه المباني. إن هذا التحقيق قَيِّمٌ للغاية، ولا بُدَّ من إنجازه. وإن النتيجة الوحيدة التي حصلنا عليها في هذا البحث هي أن النوع الأول من الفردانية المعرفية لا يمكن أن يكون مقبولاً. وأما ما هو الأسلوب الصحيح في تفسير الظواهر الاجتماعية؟ فيحتاج إلى مقدّمات أخرى خارجة عن حدود بحثنا.

ب ـ السنن الإلهية الحاكمة على المجتمعات الإنسانية

إن السنّة تعني الطريقة والمنهاج. والمراد من السنّة الإلهية هي القوانين والقواعد التي وضعها الله سبحانه وتعالى في الكون والعالم. وقد صرَّح القرآن الكريم بوجود السنن الإلهية في المجتمعات الإنسانية في الكثير من مواضعه، مؤكّداً على استحالة تغيير السنن الإلهية، فقال:

ـ **﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانْظُروا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾** (آل عمران: ١٣٧).

ـ **﴿فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّهِ تَبْدِيلاً وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّهِ تَحْوِيلاً﴾** (فاطر: ٤٣).

كما تجد هذه العبارات مع اختلافٍ يسير في الآية السابعة والسبعين من سورة «الإسراء»، والآية الثانية والستين من سورة «الأحزاب»، والآية الثالثة والعشرين من سورة «الفتح» أيضاً.

إن آيات القرآن الكريم والروايات الشريفة، بالإضافة إلى بيان أصل هذا القانون، قد صرَّحت أيضاً ببعض السنن الإلهية أيضاً.

وإن جانباً من هذه السنن التي يمكن لها أن تكون مؤثِّرة في حقل الاقتصاد عبارةٌ عن:

١ـ سنّة السعادة والشقاء في المجتمعات

قال الله سبحانه وتعالى: **﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾** (الرعد: ١١)، «بمعنى أنك لن تجد شعباً أو أمّة تنتقل من البؤس إلى السعادة، إلاّ إذا عملت على إبعاد أسباب البؤس والشقاء عن نفسها. وبعكس ذلك فإن الله لن ينزل العذاب والشقاء على أمّةٍ، بعد رخاء العيش والسعادة، إلاّ إذا كانت هي مَنْ توفّر أسباب شقائها»[٢٥].

«هذا القانون، الذي هو واحدٌ من القوانين الأساسية لعلم الاجتماع في الإسلام، يقول لنا: إن ما يُصيبكم هو من عند أنفسكم، وما أصاب القوم من السعادة والشقاء هو ممّا عملَتْ أيديهم، وما يُقال من الحظّ والصدفة وما يحتمله المنجِّمون ليس له أساسٌ من الصحّة. فالأساس والقاعدة هي إرادة الأمّة إذا أرادت العزّة والافتخار والتقدّم، أو بالعكس إنْ أرادت هي الذلّة والهزيمة. وحتّى اللطف الإلهي أو العقاب لا يكون إلاّ بمقدّمة. فتلك إرادة الأمم في تغيير ما بأنفسهم حتّى يشملهم اللطف أو العذاب الإلهي»[٢٦].

إن هذه السنّة من السنن العامة، التي تصدق كذلك على انتعاش أو ركود الوضع الاقتصادي للشعوب والأمم أيضاً.

٢ـ تأثير التقوى في نزول النِّعَم والبركات الإلهية

قال تعالى: **﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ**

﴿وَالْأَرْضِ وَلَكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (الأعراف: ٩٦).

«إن البركات جمع بركة، بمعنى النِّعَم الثابتة، في مقابل النِّعم العابرة والأمور الزائلة، التي تعني كثرة البركة وازدياد وجودها. والبركات تشمل البركات المادية والمعنوية. يُستفاد من هذه الآية وجوب أن يكون أكثر أفراد المجتمع (أهل القرى) من أهل الإيمان والتقوى؛ ليكون هذا المجتمع مشمولاً ومستحقّاً لنزول الألطاف والبركات الإلهية. كما يستفاد منها أن الاستثمار في الثقافة المعنوية للمجتمع تترتّب عليه نتائج اقتصادية أيضاً»(٢٧).

وقال بعض خبراء الاقتصاد من المسلمين في هذا الشأن: «ربما كان أحد الأدلة المنطقية للإسلام في ما يتعلّق بهذه النظرية هي أن الإيمان بالله والالتزام بتطبيق أحكام الشرع سيستدعيان هذه القضيّة، فإن الإيمان بالله يعني الاعتقاد بحضور ذات الباري تعالى الدائم والمستمرّ في جميع الأمور الاجتماعية، وحصيلة هذا الإيمان عبارة عن: الأخلاق في العمل؛ والمعاملة القائمة على الصدق والإمانة والإخلاص؛ والإنتاج الفاعل؛ واجتناب التبذير والإسراف؛ والعدالة؛ وتدوير الثروة، مع توقُّع الخسارة والرضا بها وبالنتائج المترتِّبة عليها؛ والوفاء بالعهد؛ ورعاية الحدود القصوى من التوازن في النشاط الاقتصادي؛ وحرّية التعامل والتعاطي الاقتصادي والتجاري في إطار الأحكام الشرعية. وخلاصة القول: إن أفراد المجتمع كلّما آمنوا بالقيم الإسلامية، وعملوا بها، حصلوا على اقتصاد قويّ وحيويّ ومزدهر، تنعدم فيه جميع مصادر التوزيع الظالم للأرباح والثروات، ويرفع جميع المنافذ التي يمكن للبِنْية الاقتصادية أن تضرّ بالجسد الاقتصادي من الداخل؛ فإن عدم الاستقرار في هذا النظام إنما يدخل عليه من خارجه»(٢٨).

إن هذا الكلام يعكس دور الإيمان والتَّقْوى في ازدهار الاقتصاد بشكلٍ جيّد، إلا أن الآية السادسة والتسعين من سورة «الأعراف» ـ بالإضافة إلى ما تقدَّم ـ تبيِّن دور التقوى في المجتمع بشأن فتح أبواب رحمة الله تعالى، وخزائن غيبه أيضاً.

وقد عمد هذا الكاتب المحترم إلى بيان الآثار العقلية والعملية للإيمان والتقوى، دون أخذ الإمدادات الغيبية بنظر الاعتبار. وهذا صحيحٌ في موضعه، إلاّ أن الآية

المتقدِّمة تدلّ على أكثر من ذلك، حيث تعتبر التقوى الإلهية مفتاحاً لأبواب الرحمة الإلهية، ونزول الإمدادات الغيبية.

٣ـ ارتباط الشكر بكثرة النعم

قال تعالى: ﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾ (إبراهيم: ١٤).

إن من معاني الشكر في هذه الآية هو الشكر العملي، بمعنى الاستفادة الصحيحة من النِّعَم الإلهية. وقال الشهيد مرتضى مطهري في هذا الشأن: «إن هذه الآية تعني أنكم أيها الناس إذا شكرتم الله على ما وهبكم من النِّعَم حقَّ شكره، واستثمرتموها بالشكل المطلوب، فإن الله سيزيد هذه النِّعَم، وإنْ كفرتم، واستهلكتموها على خلاف مصارفها، فإنّ عذاب الله سيكون في غاية الشدّة»[٢٩].

إن من النِّعَم الإلهية الأموالُ، وإن الطريق الصحيح للاستفادة من الأموال والثروات هو العمل على تلبية الفرد لاحتياجاته واحتياجات الآخرين، واجتناب التبذير والإسراف. فلو تمّ استثمار الثروة في هذا الطريق فإن الله سيعمل على مضاعفتها، وأما إذا أنفقت في مسار المعاصي والذنوب فإن الله سيجعلها سبباً للعذاب الشديد في الآخرة.

٤ـ ارتباط العدل بزيادة البركات

رُوي عن الإمام عليّ عليه السلام أنه قال: «بالعدل تتضاعف البركات»[٣٠].

إن لسيادة العدل في المجتمع ـ بالإضافة إلى الآثار الاجتماعية والسياسية ـ آثاراً اقتصادية أيضاً. وتتجلّى هذه الآثار الاقتصادية في زيادة النِّعَم الإلهية. وقد رُوي عن الإمام عليّ عليه السلام أنه قال في بيانٍ آخر له في هذا الشأن: «إذا ظهرت الجنايات ارتفعت البركات»[٣١].

وعليه فإن سيادة العدل في المجتمع تؤدّي إلى زيادة البركات، وبعكس ذلك فإن ظهور الجرائم والظلم يؤدّي إلى زوال النِّعَم.

إن القوانين والسنن الحاكمة في المجتمعات الإنسانية كثيرةٌ. ولم نذكر منها سوى بعض الأمثلة؛ لأن ذكرها بأجمعها خارجٌ عن نطاق هذه المقالة المختصرة، ويحتاج إلى كتابٍ مستقلّ.

الخاتمة

إن المباني الفلسفية تشكّل أرضية لكلّ نظام اقتصادي، وإن الاختلاف بين الأنظمة الاقتصادية يعود بجذوره إلى المباني الفلسفية. ومن جهةٍ أخرى فإن هذه المباني تؤثّر في فلسفة العلم أيضاً.

لقد أردنا في هذا المقال بيان المباني الفلسفية للنظام الاقتصادي في الإسلام. لا شَكَّ في أن المباني الفلسفية للنظام الاقتصادي في الإسلام تقع في النقطة المقابلة للمباني الفلسفية للنظام الاقتصادي الرأسمالي الليبرالي.

وبكلمةٍ واحدة يمكن القول: إن النظام الاقتصادي الرأسمالي الليبرالي يقوم على إلغاء الله، أو إنكار تأثيره في العالم المادّي. وبعكسه النظام الاقتصادي في الإسلام، حيث يقوم على الإيمان بالله.

إن الالتفات إلى الاختلافات العميقة بين هذين النظامين يمنعنا من التقليد الأعمى، ويدعونا إلى كشف وبيان النظام الاقتصادي في الإسلام من خلال الآيات والأحاديث. وبطبيعة الحال فإننا في معرض بياننا للنظام الاقتصادي في الإسلام بحاجةٍ إلى الالتفات إلى المعطيات العلمية في العالم المادّي، ولكنْ ليس من الصحيح أن نتأثّر بها بشكل أعمى.

يُعدّ تجاهل دور الله في العالم المادّي، وتأصيل الفرد، من بديهيات النظام الاقتصادي الرأسمالي. من هنا يمكن القول: إن منهج الإسلام يختلف عن المنهج الرأسمالي، وإن الكلام القائل: إن الاقتصاد الرأسمالي علم، وإن العلم لا صلة له بالآراء والقِيَم، كلامٌ مشؤوم، وإن الاستماع إليه يضعنا في المسار الخاطئ، ويجعلنا من الضالّين.

الهوامش

(١) انظر: حسين مير معزّي، ساختار كلان نظام اقتصادي إسلام (مصدر فارسي): ٢٠ ـ ٢٦.
(٢) انظر: العلاّمة محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٣: ١٦٣.
(٣) انظر: الشهيد مرتضى مطهري، الأعمال الكاملة ١: ٤١١.
(٤) العلاّمة محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٢: ٩٠.
(٥) الريشهري، ميزان الحكمة ٢: ١٢٣٣.
(٦) الربوبية (deism): الدين الطبيعي: الإيمان بالله من غير الاعتقاد بديانات منـزلة.
(٧) انظر: السيد حسين مير معزّي، نظام اقتصادي إسلام، مباني فلسفي (فارسي): ٣٣ ـ ٦٢.
(٨) العلاّمة محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٢: ١١٦.
(٩) نهج البلاغة: ٤٢٣، الخطبة رقم ١٤٣.
(١٠) انظر: الأعمال الكاملة ٢: ٢، ١٤١.
(١١) الريشهري، ميزان الحكمة ٢: ٨٩١.
(١٢) انظر: الأعمال الكاملة ٣: ٢٢٠.
(١٣) مضمون الخطبة الثانية والأربعين من نهج البلاغة.
(١٤) انظر: محمد باقر الصدر، اقتصادنا ١: ٣٥٧ ـ ٣٦٥.
(١٥) انظر: الأعمال الكاملة ٢: ٢٣٥؛ جوادي الآملي، شناخت شناسي در قرآن (فارسي): ١٤٢.
(١٦) انظر: محمد رضا الحكيمي، الحياة ١: ٣٩٠، نقلاً عن: توحيد المفضَّل ١: ٥.
(١٧) الإيمان بالله من غير الاعتقاد بدين منـزل. (المعرِّب).
(١٨) انظر: الريشهري، ميزان الحكمة ٣: ٤٨.
(١٩) انظر: الأعراف: ٩٢.
(٢٠) جعفر السبحاني، منشور جاويد (مصدر فارسي) ٤: ٢٣٤ ـ ٢٤٠، ٢٨٠ ـ ٢٩٣.
(٢١) الريشهري، ميزان الحكمة ٣: ٢٠٣٨.
(٢٢) انظر: محمد تقي مصباح اليزدي، دروس فلسفه أخلاق (مصدر فارسي): ١١٧ ـ ١٧٣.
(٢٣) انظر: المصدر السابق: ١٧٣ ـ ١٨٣.
(٢٤) انظر: مرتضى مطهري، الأعمال الكاملة ٢: ٣٣٥ ـ ٣٤٣؛ محمد جعفر نجفي العلمي، جامعه وسنن اجتماعي در قرآن (مصدر فارسي): ١ ـ ١٤٥؛ عبد الكريم سروش، درسهايي در فلسفه علم الاجتماع (مصدر فارسي): ١ ـ ٥٧، ٩٧ ـ ١١٩.
(٢٥) انظر: الأعمال الكاملة ٢: ٢٢٤.
(٢٦) الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنـزل ٧: ٢٣٠.
(٢٧) الشيخ محسن قراءتي، تفسير نور (مصدر فارسي) ٤: ١٣٢ ـ ١٣٣.
(٢٨) انظر: باقر الحسني ميرآخور، مقالاتي در اقتصاد إسلامي (مصدر فارسي): ٨٣؛ وله أيضاً: مقاله ويژگيهاي نظام اقتصاد إسلامي (مصدر فارسي).
(٢٩) مرتضى مطهري، الأعمال الكاملة ٢: ٢٣٦.
(٣٠) الريشهري، ميزان الحكمة ١: ٢٥٦ ـ ٢٥٧.
(٣١) المصدر نفسه.

مدخلٌ إلى فلسفة الفنّ

من وجهة نظر الفلاسفة المسلمين

أ. حسين هاشم نجاد(*)

ترجمة: وسيم حيدر

فلسفة الفنّ

إن فلسفة الفنّ أحد أقسام الفلسفات المضافة. وتعمل فلسفة الفنّ على بيان ماهية الفنّ والمباني النظرية والفلسفية للفنّ.

يتمّ التعبير أحياناً عن هذه المباني النظرية بالمباني الميتافيزيقية وما بعد الطبيعية للفنّ. ولا بُدَّ من الالتفات هنا إلى أن مصطلح «الميتافيزيقا» أو «ما بعد الطبيعة» في هذا الاستعمال قد أُريد منه المعنى العامّ المختلف عن «الإلهيات».

وإن أهمّ الأسئلة المطروحة في فلسفة الفنّ عبارة عن: «ما هو الفنّ؟»، و«ما هي الخصوصية الذاتية للفنّ المحفوظة والثابتة في جميع الفنون؟»، و«ما هو منشأ الفنّ؟»، و«ما هي غاية الفنّ؟»، و«ما هي مصاديق الفنّ؟»، و«ما هي آليات الفنّ بالنسبة إلى شخص الفنان والمخاطَب بالفنّ؟»، و«ما هي تطبيقات الفنّ؟»، و«هل يمكن للفنّ أن ينتج معرفة أو يعمل على تطويرها أم لا؟».

كما يمكن القول: إن فلسفة الفنّ تبحث في بيان المبادئ غير الفنية للفنّ، أو المباني النظرية والفلسفية للفنّ.

(*) باحثٌ في الفكر الإسلامي.

جذور مفردة الفنّ

يرد لفظ «الفنّ» في اللغات الأوروبية بعدّة صيغ؛ فهو في اليونانية (techne)؛ وفي اللاتينية (artis) و(ars)؛ وفي الفرنسية (ar)، وفي الإنجليزية (art)؛ وفي الألمانية (kunst). وهي في جميع هذه الصيغ تعود إلى جذر هندي ـ أوروبي، وهو (ar)، بمعنى البناء والوصل والتركيب.

إن هذه الألفاظ لم تكن تستعمل في التاريخ الأوروبي المنصرم للتعبير عن فنون خاصّة بعينها، بل كان يُراد منها معنى الفضيلة أيضاً، رغم أن الاستعمال الغالب لها في الثقافة الإغريقية هو ما يُصطلح عليها بالفنون السبعة عند اليونان، والفنون الحرّة في العصور الوسطى، والتي كانت من الفنون الفكرية.

وأما أصل الفنّ في اللغة الفارسية، الوارد بلفظ (هنر)، فيعود إلى اللغة السنسكريتية، وهو يشترك في جذوره مع لفظ (sunar)، و(sunara)، والذي جاء في اللغة الأفستية والبهلوية على شكل: (hunar)، و(hunara).

وإن لفظ (su) و(hu) في الفارسية يعني الإحسان والجودة، وإن (nar) و(nara) يعني الذكر والأنثى. وعلى هذا فإن (hunar) و(hunara) يعني الإحسان الرجولي والإحسان النَّسَوي.

كما وردت في اللغة الفارسية القديمة (أربعة فنون) بمعنى الفضائل الأخلاقية، وهي: الشجاعة؛ والعدالة؛ والعفّة؛ والحكمة أيضاً[1].

وقد شهدت كلمة الفنّ في اللغة الفارسية على طول التاريخ معاني متنوّعة، ومنها: الكمال، والفضائل، والحسنات، والصفات الحسنة، والقدرات والإمكانات، والصناعات، والحرف، والتكسُّب، والخطر والتهديد[2].

وبغضّ النظر عن المعنى العام للفهم، والذي يحتوي ـ حتّى يومنا هذا ـ على استعمالات واسعة، فإن الفنّ بمعناه الخاص يُطلق على مصاديق خاصّة، من قبيل: الشعر والرسم والتمثيل والتصوير والخطّ والمسرح والنحت وكتابة المسرحيات وما إلى ذلك.

ماهية الفنّ

يُعدّ مفهوم الفنّ من المفاهيم التي شهدت العشرات بل المئات من التعاريف على طول تاريخ الفكر. ولا يزال الفنّ حتى هذه اللحظة مفتقراً إلى التعريف الكامل[٣]. وعليه فإن مفهوم الفنّ ـ من هذه الناحية ـ يُشبه مفاهيم من قبيل: «الدين»، و«الثقافة»، وما إليهما. من هنا يجب عدم البحث عن الجنس والفصل الحقيقي والحدّ التام عند السعي إلى بيان ماهية الفنّ، بل لا بُدَّ من الاكتفاء بتعريفٍ يكون جامعاً للأفراد ومانعاً من دخول الأغيار إلى حدٍّ ما.

وكما نعلم فإن التعاريف المنطقية تبحث عن الخصائص الذاتية للمعرَّف. من هنا فإن تعيين الخصيصة الذاتية للفنّ، والتي يجب أن توجد في جميع الآثار الفنية، يُعتبر من أهمّ أبحاث فلسفة الفنّ في الأروقة الأكاديمية.

يرى إفلاطون أن الخصيصة الذاتية في الفنّ تكمن في التقليد. وقد ورد الشرح التفصيلي لهذه النظرية في الكتاب العاشر من «جمهورية» إفلاطون. وبعبارةٍ أخرى: إن التقليد يشكّل القاعدة والأساس للفنّ، من هنا فإننا نشاهد التقليد في كلّ أثر فني وفي جميع أقسام الفنون.

فالرسّام ـ مثلاً ـ إما أن يقلّد الطبيعة حيث يرسم حصاناً، أو مشهداً طبيعياً عندما يرسم جبلاً أو غابة مثلاً، أو أن يقلّد الصناعات الإنسانية حيث يرسم سيارة أو طاولة وما إلى ذلك.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى الناحت، فهو يصوِّر شكل إنسان أو حيوان من خلال صبّه في قوالب معدنية أو خشبية أو طينية.

وعلى هذا الأساس يذهب إفلاطون إلى الاعتقاد بأن فنّ الشعر ينطوي على نوعٍ من التقليد أيضاً؛ إذ إن شاعراً مثل: (هومر إنريش) يعمد في أشعاره إلى وصف الحروب الإغريقية، ويمجّد بطولات مشاهير قادة اليونان، ويرثي قتلاهم في قصائده التراجيدية، مع أن هومر هذا لم يكن قائداً عسكرياً أو محارباً مقداماً، وإنما كان مجرَّد مصوِّر لتلك الملاحم البطولية التي قام بها الآخرون؛ فيكون بذلك مقلِّداً لهم.

من هنا يعتقد إفلاطون أن الفنّان يكون دائماً على مسافة من الحقيقة

بخطوتين أو ثلاث خطوات؛ لأن حقائق الأشياء من وجهة نظر إفلاطون عبارة عن المُثُل أو الحقائق الأولى، التي هي ليست سوى شيءٍ واحد لا أكثر، وأما سائر الأشياء في هذا العالم فهي مجرّد استنساخات وصور عن تلك الحقائق. وعليه فإن ما يقوم به الفنّان الذي يحاكي أو يقلّد الطبيعة أو المصنوعات البشرية هو تصوير الصور. وبذلك يكون بعيداً عن محطّة الحقيقة بمحطتين أو ثلاث محطات، وعليه يكون طول عمره منهمكاً ومشغولاً بتصوير الصور واستنساخ المستنسخ. من هنا يجب أن لا يكون في المدينة الفاضلة مكانٌ للشعر والشعراء، وللفنّ والفنانين؛ حيث يجب أن ينشغل جميع المواطنين والسكّان في المدينة الفاضلة بتجسيد الحقائق، دون تصويرها.

أما النظرية الأخرى في تعريف الفنّ فهي نظرية المذهب التعبيري، الذي أقامه الكاتب الروسي الشهير (ليو تولستوي)[٤]. وفي المرحلة الراهنة قدَّم المفكِّر الشهير (غالينغورد) تقريراً جديداً عن هذه النظرية. هذا، ويعدّ (سوزان لنغر) من الشخصيات البارزة الأخرى في هذا المذهب.

وقد ورد الشرح التفصيلي والدقيق لهذه النظرية في كتاب «ما هو الفنّ؟»، للكاتب الروسي المؤسِّس لهذا المذهب (ليو تولستوي). يرى هذا المذهب أن الخصيصة الذاتية في الفنّ تكمن في نقل الإحساس الداخلي من قبل الفنان إلى المخاطَب. وبعبارةٍ أخرى: إن العمل الفني إنما يكون عملاً فنياً إذا نقل شعور الفنان إلى المخاطب، فإذا لم يتوفّر هذا الشرط في الأثر لن يمكن تسميته أثراً فنّياً. وعلى هذا الأساس فإن قاعدة الفنّ تقوم على سراية الإحسان من الفنان إلى المخاطب.

يقول تولستوي: «إن الفنّ نشاطٌ إنساني، فهو عبارةٌ عن الإنسان الذي يقوم بنقل الشعور والإحساس ـ الذي عاش تجربته بنفسه ـ إلى الآخرين عن وعيٍ، مستعيناً بالعلامات الظاهرية المحدّدة، بحيث يسري هذا الأحساس إليهم، فيعيشون بدورهم تجربة ذلك الإحساس، ويجتازون ذات المراحل الحسيّة التي اجتازها»[٥].

وممّا قاله أيضاً: «إن الفنّ لا يعني إنتاج موضوعات رائقة أو ممتعة، بل هو وسيلة للتواصل بين الناس. فهو ضروريّ وهامّ في حياة البشر؛ للوصول إلى سعادة الفرد والمجتمع الإنساني؛ لأن الناس إنما يتواصلون فيما بينهم من طريق الشعور والإحسان

المشترك»[٦].

إن غياب تعريفٍ واحد ومعيار محدَّد للجمال والفنّ في المرحلة المعاصرة قد أدّى إلى ظهور نوعٍ من الهرج والمرج في تعريف الآثار الفنية.

فقد يحدث أن تكون لوحة رسم جميلة في عين ناظر، ولا تكون جميلة في عين ناظر آخر.

ونتيجة للهرج والمرج، الحاصل بسبب تضارب التعاريف الكثيرة لبيان معنى الفنّ والجمال، تبلورت في القرن العشرين مدرسة قدّمت للفنّ تعريفاً فضفاضاً وعامّاً يستوعب الكثير من الآثار التي لا يمكن أن تجد لنفسها موضعاً في التعاريف الأخرى. وتسمّى هذه المدرسة بـ (المدرسة الشكلية)[٧]، حيث تأسّست على يد (بيل كليف)[٨]، ثم قام بدعمها أفراد من أمثال: (فراي رونجر)[٩].

وتذهب هذه المدرسة إلى الاعتقاد بأن الخصيصة الذاتية للفنّ لا تكمن في محاكاة وتقليد الطبيعة والعالم الخارجي ـ كما تقول نظرية التقليد والمحاكاة ـ، كما أنها لا تكمن في نقل الإحساس ـ كما هو الحال بالنسبة إلى المذهب التعبيري ـ، بل إن الخصيصة الذاتية للفنّ تكمن في تقديم صورةٍ أو شكل ملفت للانتباه. وعليه فإن كل أثرٍ وصنع بشريّ يقدّم صورة أو شكلاً يلفت إليه انتباه الآخرين يكون أثراً فنياً. وعليه ليس من الضروري أن تبدو هذه الصورة جميلة لجميع الناس، أو عددٍ كبير منهم، وإنما يكفي أن تشدّ إليها انتباه شخصٍ واحد؛ لينطبق عليها تعريف الفنّ، وتكون أثراً فنياً.

تعريف الفنّ من وجهة نظر الفلاسفة المسلمين

لم نجد في كتب الفلاسفة الإسلاميين تعريفاً للفنّ (أو معادله العام، أي الفنّ والصناعة) بمعناه المعاصر الشامل للعديد من المصاديق، بل تمّ التعرّض لتعريف مستقلّ لبعض مصاديق الفنّ، من قبيل: الشعر والموسيقى وغيرهما. فعلى سبيل المثال: قيل في تعريف الشعر بالمعنى العام: «كلّ كلام مخيّل يقتضي للنفس قبضاً وبسطاً»[١٠]؛ أو ما قيل في تعريف الشعر بالمعنى الخاصّ: «كل كلام موزون متساوي الأركان مقفّى»[١١].

بَيْدَ أننا بالنظر إلى مجموع ما كتبه وقاله الفلاسفة الإسلاميين يمكن أن نصوغ تعريفاً للفنّ، يكون فيه الجمال من العناصر الذاتية للفنّ؛ إذ هناك حضور لخصوصية الجمال في كلّ أثرٍ ونشاط فني، حتّى إذا غاب عنصر الجمال لم يَعُدْ بالإمكان تسمية الفنّ فنّاً. فإذا اعتبرنا لوحةَ رسم أو سجادةً ممتعة أو خطاً جميلاً أو قصيدة شعرية أثراً فنياً فإنما ذلك لما تشتمل عليه من تجلّيات الجمال.

إن قوام الفنّ بالجمال. ورغم إمكان البحث والنقاش في تعريف الجمال وكيفيته، وما إذا كان مطلقاً أو نسبياً(١٢)، فلا شكَّ في أن هناك وجوداً للجمال المطلق والجمال الذي يراه جميع الناس ـ من الذين يمتلكون فطرة سليمة ـ جميلاً. ومن ناحيةٍ أخرى هناك الكثير من أنواع الجمال النسبي أيضاً، حيث يختلف الحكم عليها باختلاف الأذواق. وخلاصة الكلام: أيّاً كان تعريفنا للجمال فإن هذا الجمال يكمن في ذات الفنّ.

وعلى هذا الأساس يمكن تعريف الفنّ بأنه «ما يقوم به الإنسان من الجمال». وإن جميع المصاديق الفعلية للفنّ التي يُطلق عليها العرف عنوان الفنّ تدخل في دائرة هذا التعريف، ولا سيَّما إذا قلنا بوجود الجمال النسبي، بالإضافة إلى الجمال المطلق والمشترك أيضاً.

ومن ناحيةٍ أخرى علينا أن لا نحدّ الجمال بالجمال المادّي المحسوس فقط، بل نعمّمه إلى الجمال المعنوي، الشامل للجمال الكامن في الشعر أو في بعض فروع الفنّ الأخرى، مثل: المسرح والسينما أيضاً. كما يندرج فنّ الخطّ في هذا التعريف بكلّ سهولةٍ، في حين أنه لا يندرج في تعريف أرسطوطاليس؛ إذ لا يمكن القول بوجود تقليد للطبيعة في الخط؛ وذلك لأن الطبيعة لا تخطّ. وهكذا الأمر في مورد الشعر أيضاً.

فلسفة الفنّ عند الفلاسفة المسلمين

لم يصدر عن كبار فلاسفة المسلمين كتابٌ خاصّ يتناول مسائل فلسفة الفنّ بشكلٍ مستقلّ. ويعود السبب في ذلك إلى عدم تبلور فلسفة الفنّ في عصرهم على شكل علم خاصّ. وهكذا الأمر بالنسبة إلى سائر الفلسفات المضافة الأخرى أيضاً.

إلاّ أنه بالإمكان العثور على المسائل المتعلقة بفلسفة الفنّ إلى حدٍّ ما متفرّقةً في مؤلّفات الفلاسفة من المسلمين. فالبحث في ماهية ومفهوم الجمال ومناشئه يتمّ عادة ضمن المسائل المتعلّقة بالصفات الكمالية والجمالية لله تعالى. كما أن البحث عن الشعر والجمال الأدبي ومناشئه وآثاره يتمّ تناوله في حقل الصناعات الخمس في المنطق. كما يمكن العثور على بعض المسائل المتعلّقة بفلسفة الفنّ في معرض البحث عن القوّة المتخيّلة وبحوث العشق أيضاً.

ومن هنا يبدو أن تنظيم هذه المسائل وصبّها في إطار منطقيّ منسجم مع نصوص فلسفة الفنّ المعاصر أمرٌ ضروريّ، وله الأولويّة.

مفردة الفنّ والصناعة، بدلاً من كلمة «هنر» الفارسية

لم يستعمل الفلاسفة من المسلمين كلمة «هنر» الفارسية للدلالة على الفنّ.

ومن الجدير ذكره أن كلمة «هنر» حتّى الماضي القريب لم تكن تستعمل في معنى الفنّ الشامل لمصاديق من قبيل: الشعر والرسم وما إلى ذلك. هذا، مضافاً إلى أن أكثر النصوص الفلسفية التي كتبها الفلاسفة المسلمون قد كتبت باللغة العربية.

إنما عمد الفلاسفة المسلمون إلى استعمال كلمة «الفنّ»، وكلمة «الصناعة»، بدلاً من كلمة «هنر» الفارسية.

بَيْدَ أن هاتين الكلمتين لم تستعملا في المعنى الذي تنطوي عليه كلمة «هنر» فقط، وإنما قد استعملتا في معنى أعمّ وأوسع منها؛ بحيث إن معنى كلمة «هنر» يعتبر مصداقاً من مصاديقهما.

تعريف الجمال من قبل الفلاسفة المسلمين

لقد تمّ التأكيد في تعريف الفنّ المستنبط من النصوص الفلسفية ـ التي كتبها الفلاسفة المسلمون ـ على عنصر الجمال.

من هنا لا بُدَّ أوّلاً من الخوض في تعريف الجمال.

وقد عمد أبو نصر الفارابي إلى تعريف الجمال، في كتابه «آراء أهل المدينة

الفاضلة»، قائلاً: «الجمال والبهاء والزينة في كلّ موجودٍ هو أن يوجد وجوده الأفضل، ويحصل له كماله الأخير»[١٣].

لا يخلو فهم مراد الفارابي من التعقيد. وعليه من الأفضل أن نعمل على شرحه وبيانه في إطار بعض الأمثلة، فنقول: إن الوجود الأفضل لشجرة الرمان يكمن في أن تعطي أفضل أنواع الرمان وألذّها طعماً، وليس في أن يكون طولها باسقاً، كما هو الحال بالنسبة إلى النخيل. وإن الوجود الأفضل للنعجة أن تدرّ مقداراً كبيراً ونوعية أفضل من اللبن، وأن نحصل منها على الصوف واللحم، لا بأن تكون جميلةً مثل: الغزالة، أو أن يكون صوتها عذباً مثل: صوت طائر الكناري. وهكذا الإنسان فإن وجوده الأفضل يكمن في أن يتمتّع بأكثر وجوه الشبه بالله تعالى، وأن يكون مظهراً لأسماء الله وصفاته الجلالية والكمالية، أما أن يمتلك الإنسان حاسّة بصر أو سمع حادّة، كما هو الشأن في بعض الحيوانات، فلا يُعَدّ كمالاً له. وهكذا الحال بالنسبة إلى سائر الكائنات، فالجمال الأفضل لكلّ كائنٍ يكمن في ما يتناسب مع وجوده والهَدَف الذي خُلق من أجله. إن هذا التعريف للجمال يشبه التعريف الذي أفاده سقراط وإفلاطون للجمال، حيث يقال بأن الجمال يكمن في أمور من قبيل: الفائدة والنفع والخير والصلاح.

وقد ذهب ابن سينا، في رسالةٍ له بعنوان: «ماهية العشق»، إلى اعتبار ثلاثة أمور بوصفها مقوِّمة للجمال، وهي:

١ـ الاشتمال على النَّظْم.

٢ـ الاشتمال على التناغم.

٣ـ الاشتمال على الاعتدال.

والنتيجة الحاصلة من هذه الأمور الثلاثة هو اشتمال المتّصف بها على جماله المناسب له.

إن تعريف الجمال بالتناسب والتناغم كان على الدوام عرضةً للنقد والنقاش، ومن ذلك القول: إن هذا التعريف إنما يقتصر على مجرد الجمال المادّي والمحسوس، ولا يشمل الجمال المعنوي والمعقول؛ لأن الوجودات البسيطة، مثل: وجود الباري تعالى،

لا تشتمل على أجزاء حتّى يقوم بينها تناسب وتناغم يضفي عليها الجمال.

وقد قيل في مقام الدفاع عن التعريف السابق: حتّى في الوجودات البسيطة هناك نوعٌ من التناغم والتناسب. فعلى سبيل المثال: هناك تناسب وتناسق بين مختلف صفات الله تعالى. فهناك تناغم وتناسب بين رحمة الله ورأفته من جهةٍ، وبين قهّاريته وجبّاريته من جهة ثانية.

لقد تمّ اعتبار الحُسْن والجمال في نصوص الفلاسفة المسلمين مساوقاً للخير والصلاح الوجودي.

وقد عرَّف ابن سينا الجمال، ولا سيَّما جمال الله، في الإلهيات من الشفاء، قائلاً: «ولا يمكن أن يكون جمال أو بهاء فوق أن تكون الماهية عقلية محضة... فالواجب الوجود له الجمال والبهاء المحض، وهو مبدأ جمال كلّ شيء، وبهاء كلّ شيء. وبهاؤه هو أن يكون على ما يجب له»(١٤).

فعلى سبيل المثال: يعتبر الاتصاف بالقدرة واللطف والكرم والجود ضرورياً بالنسبة إلى الله تعالى. وعليه إذا لم يكن الله قديراً ولطيفاً وكريماً وجواداً لما كان في الحقيقة جميلاً.

منشأ الجمال من وجهة نظر الفلاسفة المسلمين

يذهب فلاسفة المسلمين إلى اعتبار منشأ جميع أنواع الجمال هو الجمال المطلق، الذي هو الله تعالى، حيث يرَوْن أن جميع أنواع الجمال الموجودة في هذا العالم إنْ هي إلاّ ظلالٌ وانعكاسات لجمال الحقّ تعالى.

قال ابن سينا في الإلهيات من كتاب الشفاء: «واجب الوجود له الجمال والبهاء المحض، وهو مبدأ جمال كلّ شيء، وبهاء كلّ شيء»(١٥).

وقال صدر المتألِّهين الشيرازي في كتاب الأسفار: «كلّ جمال وكمال رشحة وشعاع من جمال وكمال الله تعالى»(١٦).

وقال في موضعٍ آخر: «هو مبدأ كلّ خير وكمال، ومنشأ كلّ حُسْن وجمال»(١٧).

يرى صدر المتألّهين في الجزء الثاني من الأسفار أن كلّ جمال في هذا العالم إنما هو ظلٌّ أو شعاع عن جمال الموجود في العوالم العليا والأخرى، والتي هي في تلك العوالم تخلو من أيّ نوع من أنواع النقص والشوائب والتغيُّر، أما في هذا العالم فهي مشوبة بالنقص والمادة والتغيُّر.

«إن كل قوّة وكمال وهيئة وجمال توجد في هذا العالم الأدنى فإنها ـ بالحقيقة ـ ظلالٌ وتمثالات لما في العالم الأعلى، إنما تنزَّلت [وتكثرت][18] وتجرَّمت بعدما كانت نقيّة صافية، مقدّسة عن النقص والشين، مجرَّدة عن الكدورة والرَّيْن»[19].

العلاقة بين اللذّة والجمال من وجهة نظر فلاسفة الإسلام

يرى فلاسفة الإسلام أنه حيث يتمّ إدراك الجمال تتحقق اللذّة. وبعبارةٍ أخرى: إن اللذة ـ أو في الحدّ الأدنى قسمٌ من اللذّة ـ إنما هي نتيجة لإدراك الجمال، وكلما كان الجمال أشدّ، وكان إدراكه أقوى، كانت اللذّة شديدة وعارمة بنفس المقدار.

ومن هنا، حيث إن الله جمال مطلق، ويدرك ذاته على نحوٍ أتمّ وأكمل، فهو يمتلك أكبر أنواع الابتهاج والسرور.

«الحق تعالى أجلّ مبتهج بذاته؛ لأنه مدرك لذاته على ما هو عليه من الجمال والبهاء، وهو مبدأ كلّ جمال وزينة وبهاء»[20].

وكما تقدَّم كلّما كان مقدار إدراك وشهود الجمال أقوى كان مقدار اللذة أشدّ وأقوى. من هنا عندما نشاهد منظراً طبيعياً عن قرب تكون اللذة التي نحصل عليها أقوى؛ فكلّما كان الإدراك شديداً كانت اللذّة بنفس المقدار أتمّ وأكمل. إن لذّة النظر إلى الجميل من قربٍ، ومن زاوية أكثر إضاءة، أكبر من لذّة النظر إلى الجميل من مكانٍ أبعد؛ لأن إدراك الشيء من مكانٍ قريب أشدّ من إدراكه من مكانٍ بعيد[21].

وبالإضافة إلى أن عنصر الجمال في الفنّ يؤدي إلى حصول اللذة، فإن المحاكاة تؤدّي إلى حصول اللذة أيضاً. قال الخواجة نصير الدين الطوسي في كتابه «أساس الاقتباس»: «إن المحاكاة ممتعةٌ ولذيذة، من حيث توهّم القدرة على خلق شيء،

وغريبة من حيث التخيُّل، ومن هنا يطيب ويلذّ للإنسان حتّى محاكاة الصور المستكرهة»[٢٢]؛ لأن محاكاة الصور غير الجميلة ممتعةٌ أيضاً. وإن هذه المتعة واللذة غير تلك اللذة الحاصلة من الجمال. وهذا يحتاج إلى بحثٍ مستقلّ.

دور المحاكاة في الفنّ من وجهة نظر فلاسفة الإسلام

إن المحاكاة ـ طبقاً لآراء الفلاسفة المسلمين ـ من مقوِّمات بعض أو جميع الفنون. وفي فنّ الشعر يعتبر دور المحاكاة أساسياً. ولربما أمكن لشاعرٍ ـ من خلال شعره ـ أن يجسِّد الواقع ويعيد رسمه وصياغته في ذهن المخاطَب. وفي الحقيقة هو يعبِّر عن الموضوع المنشود له، ويقوم بتجسيده في خيال السامع ووجدانه. إن التشبيه والتمثيل اللذين يلعبان دوراً رئيساً في الشعر هما نوعان من المحاكاة.

فعلى سبيل المثال: عندما يقول السيد رضا الهندي في قصيدته الكوثرية الشهيرة:

والخالُ بخَدِّكَ أم مسكٌ نقَّطْتَ به الورد الأحمر

عجباً من جمرته تذكو وبها لا يحترق العنبر

إنما يحكي عن خدٍّ أحمر عليه خالٌ، وعن مسك يوضع على جمر، ثم يعقد مقارنة بين الصورتين، ويعمل على تجسيد ما يجول في خاطره من خلال هذه المقارنة.

ولا بُدَّ من الالتفات إلى وجود ثلاثة عناصر في كلّ محاكاة، وهي:

١ـ الحاكي.

٢ـ المحكي.

٣ـ الحكاية.

وفي الأبيات الشعرية المتقدّمة يُمثّل الخدّ والخال دور الحاكي، والجمر والمسك دور المحكي، وتجسيد الخال والخدّ الأحمر في ذهن المخاطب من خلال تشبيههما بالمسك عندما يوضع على الجمر يمثّل جوهر الحكاية.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى أكثر أشعار الحماسة التي تحكي عن بطولات الشُّجْعان والفرسان في الوغى، أو أشعار وقصائد رثاء سيِّد الشهداء؛ إذ تمثِّل نوعاً من

تجسيد الواقع في ذهن المخاطب.

تعريف المحاكاة من وجهة نظر فلاسفة الإسلام

إن للمحاكاة في رؤية فلاسفة الإسلام معنى خاصّاً لا يتطابق بشكلٍ كامل مع المعنى الذي يريده إفلاطون وأرسطوطاليس. فالمحاكاة من وجهة نظر فلاسفة اليونان مرادفة ومساوية للتقليد(٢٣)؛ أما المحاكاة عند فلاسفة المسلمين فهي في الغالب تعني الحكاية. كما اعتبروا التعليم والتعلُّم قسماً من أقسام المحاكاة؛ إذ يقول ابن سينا: «..والتي بالمحاكاة فكالعلم والمعلوم والحسّ والمحسوس، فإن بينهما محاكاة؛ فإن العلم يحاكي هيئة المعلوم»(٢٤)، بمعنى أن العلم الحصولي يعني انطباع وحصول الصور الذهنية للأشياء في الذهن، وإن هذه الصور تحكي عن المصاديق العينية، وعليه فإن الصور الذهنية حاكية، وإن المصاديق الواقعية محكية، وإن تجسيد تلك الصور من خلال تلك المصاديق هي الحكاية. وعليه فإن مفهوم المحاكاة عند فلاسفة الإسلام أعمّ جداً من مفهومها عند إفلاطون وأرسطوطاليس.

بعد هذه المقدمة ندخل في تعريف المحاكاة من وجهة نظر فلاسفة الإسلام.

فقد عرّف الخواجة نصير الطوسي المحاكاة بقوله: «المحاكاة إيجاد مثل الشيء، بشرط أن لا يكون هو هو»(٢٥)، بمعنى أن المحاكاة تعني إيجاد وخلق شبيه ونظير الظاهرة أو الشيء، بشرط أن لا يكون هذا الشيء الذي تمّ إيجاده هو ذلك الشيء نفسه الذي جعلناه نموذجاً ومورداً للتشبيه. فإن الصورة الذهنية للنار ـ على سبيل المثال ـ محاكاةٌ لوجودها العيني والحقيقي، إلاّ أنها ليست عينها، وإلاّ لاحترق الذِّهْن؛ أو التمثال الذي يُنحت إنما هو محاكاة للوجود الحقيقي للشيء الذي جسَّدناه من خلال ذلك التمثال.

أقسام المحاكاة

لقد تمّ تقسيم المحاكاة من عدّة جهاتٍ. وفي إحدى هذه الجهات تمّ تقسيم المحاكاة، من حيث المنشأ والسبب، إلى ثلاثة أقسام:

١. **المحاكاة الطبيعية**: وفي هذا النوع من المحاكاة يكون المنشأ هو طبع الكائن الشاعر، من قبيل: سلوك الببغاء؛ إذ يقلّد أصوات الآخرين.

٢. **المحاكاة طبقاً للعادة**: من قبيل: تقليد الطالب لحركات وسكنات أستاذه الذي يحبّه، أو تقليد بعض اليافعين لبعض نجوم الفنّ والرياضة.

٣. **المحاكاة طبقاً للإبداع الفني**: من قبيل: المحاكاة الموجودة في الشعر والرسم.

وقد أشار المحقّق الطوسي في كتابه «أساس الاقتباس» إلى هذه الأقسام الثلاثة؛ إذ يقول: «إن سبب المحاكاة إما هو الطبع، كما هو الحال بالنسبة إلى بعض العجماوات التي تحاكي الأصوات، كالذي نراه عند الببغاء...؛ أو العادة، كالذي نشاهده عند بعض الناس حينما يقدرون على المحاكاة؛ أو صناعة، من قبيل: التصوير والشعر وغيرهما»[٢٦].

كما تنقسم المحاكاة إلى: محاكاة قولية؛ ومحاكاة فعلية.

والمحاكاة القولية من قبيل: ما يمارسه الممثّلون في المسرح مثلاً من التمرين على محاكاة وتقليد صوت ونبرة بعض الأشخاص؛ لتجسيد شخصياتهم. والمحاكاة الفعلية من قبيل: طيف واسع من الفنون، ومنها: إنتاج الأفلام وما إلى ذلك. قال المحقق الطوسي في هذا الشأن: «إن المحاكاة إنما تكون بالقول أو بالفعل»[٢٧].

المحاكاة في الشعر

قيل: إن المحاكاة تمثّل الركن المقوِّم للشعر، الذي هو الكلام المتخيَّل والموزون والمقفّى.

وفي ما يلي نبحث في السؤال القائل: كيف تلعب المحاكاة الدور الرئيس والجوهري في الشعر؟

هناك ثلاثة أقسام من المحاكاة في الشعر، وهي:

١. **المحاكاة بواسطة الكلام المثير للخيال**: أي إن الألفاظ والكلمات الرقيقة بشأن الخيال تحكي عن الأمور والمشاهد الممتعة، أو التي تحدث تأثيرات أخرى في

نفس السامع، من قبيل: قول الشاعر:

ولقد ذكرتُك والرماحُ نواهلٌ منّي وبيض الهند تقطر من دمي

فوددتُ تقبيل السيوف لأنّها لمعت كبارق ثغرك المتبسّم

والمحاكاة هنا لا تعني التقليد، بل تعني التعبير والحكاية عن الواقع. فالشاعر من خلال توظيف الكلمات المؤثّرة يخلق في ذهن السامع والمخاطب مشاهد في غاية الإمتاع والروعة.

إن التشبيه والاستعارة من أنواع المحاكات الكلامية، التي تكون تارةً بسيطة، من قبيل: تشبيه وجه المحبوب وجماله بالبدر في ليلة تمامه؛ وتارةً يكون معقداً، من قبيل: تشبيه الألحاظ عندما تكون طويلة، بحيث تتقاطع مع الحواجب المقوّسة، بالسهام والأقواس.

٢ـ **المحاكاة بواسطة الوزن الشعري**: بمعنى أن للأشعار أوزاناً مختلفة، فمنها ما يدعو السامع إلى الابتهاج والسرور؛ ومنها ما يدعوه إلى الحزن والبكاء؛ ومنها ما يطربه ويدفعه نحو الرقص؛ ومنها ما يمنحه الوقار.

قال المحقق الطوسي في هذا الشأن: «...بالوزن الذي يحاكي الأحوال، وبذلك يقتضي بعض الانفعالات في النفوس؛ أو الوزن الذي يؤدّي إلى الطيش؛ والوزن الذي يستوجب الوقار»[٢٨].

٣ـ **المحاكاة من طريق الألحان والأنغام**: إذا اقترن الشعر بالأنغام والموسيقى والغناء ستكون له حكايةٌ أخرى أيضاً، بمعنى أنه سيثير في ذهن وخيال السامع مشاهد وأموراً خاصّة.

قال المحقق الطوسي: «...باللحن والنغم؛ لأن كلّ نغمةٍ تحاكي حالاً، من قبيل: النغمة الخشنة التي تحاكي الغضب، والنغمة الحزينة التي تحاكي الحزن و...»[٢٩].

المحاكاة في سائر الفنون

لو أخذنا المعنى المنشود لفلاسفة الإسلام من المحاكاة فسوف لا نجد فنّاً عارياً عن المحاكاة. إن إدراك حضور المحاكاة ووجودها في بعض الفنون واضحٌ ولاحب. وأما

في بعض الفنون الأخرى فإن العثور على المحاكاة المعمولة فيها بحاجةٍ إلى تأمُّل. إن وجود المحاكاة في الرسم والنحت والمسرح والأفلام وكتابة الروايات وما إلى ذلك واضح بداهة، إلاّ أن العثور على المحاكاة مورد البحث في فنون من قبيل: الخطّ والموسيقى وما إليهما فيحتاج إلى إمعان نظر وتأمُّل.

المعنى المتعالي للمحاكاة عند الحكماء في الإسلام

في ما يتعلّق بمنشأ الموسيقى والأنغام العذبة والجميلة من وجهة نظر الحكماء المسلمين كان هناك رأيان سائدان، كما هو الحال بالنسبة إلى سائر مصاديق الفنّ إلى حدٍّ ما، وبطبيعة الحال مع شيءٍ من الاختلاف والتمايز.

الرأي الأوّل

إن الرأي الأول بشأن المنشأ والمصدر الأول للموسيقى والألحان والأصوات الجميلة والأنغام البديعة هو الرأي القائل بأن لحركة الأجرام السماوية والكواكب السيارة نظاماً دقيقاً، وحساباً مدروساً، حيث تتبع تناغماً وانسجاماً خاصّاً. ومن هذه الحركات الموزونة تصدر أصوات جميلة في غاية العذوبة والإطراب، ولا يسمعها إلاّ الأفذاذ من الناس، الذين يتمتّعون بروحٍ لطيفة منزّهة عن الرذائل والشوائب.

وقيل: إن الشخص الأوّل الذي سمع هذه الألحان السماوية هو (هرميس)، وأبدع من خلالها علم فنّ الموسيقى. تلاه بعد ذلك (فيثاغورس)، ليعمل على تكميل وتدوين علم الموسيقى.

إن هذه الألحان والأنغام السماوية الجميلة تعرف بالموسيقى السماوية. وقد كان للحكماء من إخوان الصفاء مثل هذه الرؤية[٣٠].

الرأي الثاني

وهناك من العرفاء والحكماء مَنْ يعتقد بأن هذه الألحان والنغمات الموسيقية الجميلة إنما هي من ذكرى تلك الأيام التي سمع فيها الناس تلك الأصوات عندما

كانوا في الجنّة مع سيدنا آدم، حيث كانوا هناك يستمعون إلى تلك الأصوات الجميلة. وبعد أن هبطوا إلى الأرض يتذكّرون أحياناً بعض تلك الأصوات والألحان الجميلة؛ بفعل امتلاكهم للأرواح الشفّافة؛ وبفعل التزكية والتنزيه، ويكون هذا التذكار منشأً ومصدراً للموسيقى الجميلة.

وبطبيعة الحال يوجد مثل هذا الرأي بشأن معرفة الله الفطرية أيضاً، على ما قيل في تفسير قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ**﴾ (الأعراف: ١٧٢).

وعليه يمكن تعميم هذه المعرفة الفطرية بالله، وجعلها شاملةً لمعرفة الألحان والنغمات الجميلة أيضاً. وهذا هو منشأ الألحان الجميلة والموسيقى العذبة والمؤثّرة.

يمكن تسمية هذا النوع من المحاكاة للسماوات والملكوت والجنة بالمحاكاة المتسامية، وهي تختلف عن المحاكاة المتعارفة بشكلٍ كبير. وسوف ندرك لاحقاً أن هذه الرؤية لا تختصّ بالموسيقى والألحان العذبة فقط، بل إنها تشمل في الحدّ الأدنى بعض المصاديق الأخرى من الفنون أيضاً.

دور الخيال في الفنّ من وجهة نظر الحكماء المسلمين

يرى الحكماء المسلمون أن المقوّم الآخر للأثر الفنّي ـ الأعمّ من الشعر وغيره ـ هو عنصر الخيال. كما عرَّفوا الشعر بأنه «كلام متخيَّل»، أي الكلام الخيالي والمثير للخيال، بل اعتبروا الخيال نوعاً من المحاكاة الطبيعية. يقول المحقق الطوسي: «والخيال في حقيقته محاكاة النفس لأعيان المحسوسات، ولكنْ محاكاة طبيعية»[٣١].

لتوضيح الخيال يجب القول بأن الفلاسفة المسلمين قالوا بوجود أربع قوى إدراكية للإنسان، وهي:

١ـ القوّة الحسيّة.

٢ـ القوّة الخيالية.

٣ـ القوّة الوَهْمية.

٤ـ القوّة العقلية.

وإن لكلّ واحدةٍ من هذه القوى الإدراكية خصوصية خاصّة، وقد تمّ بيانها في الكتب الفلسفية بالتفصيل.

وفي ما يتعلق بقوّة الخيال وتعريف الإدراك الخيالي لا يوجد اتّفاقٌ في الرأي؛ وهناك مَنْ يرى أنها نصف مجرّدة ونصف مادية، مثل: الشيخ الرئيس ابن سينا؛ وهناك مَنْ يرى أنها مجرَّدة بالمطلق، مثل: صدر المتألِّهين.

يقول الشيخ الرئيس ابن سينا ما معناه: «قد يكون الشخص غائباً، فإذا تخيَّلناه كان له مقدارٌ محدود، وألوان خاصّة، ووضع مخصوص، وهذه المعاني كلّها من لواحق المادة. من هنا فإن الصورة الخيالية وإنْ كانت مجرَّدة من المادة، إلاّ أنها ليست مجرّدة من لواحق المادة».

يرى شيخ الإشراق أن الصور الخيالية ليست مخلوقةً من قبل الذهن، بل إن لها وجوداً متحيِّزاً، كالمحسوسات. وعليه فإن الإدراك الخيالي يعني مشاهدة هذه الصور في عالمها الخاصّ، وهو العالم الذي تتحقّق فيه الصور الخيالية. إن هذا العالم ليس مادّياً، بل هو عالم يعرف بعالم الخيال المنفصل، أو عالم المُثُل[٣٢]. وبالتالي يذهب صدر المتألِّهين الشيرازي إلى القول بأن كلاً من الصور الحسيّة والصور الخيالية مجرّدة.

الأمر الآخر أن الصور الخيالية تنطبع أحياناً في الذهن بعد قطع الارتباط الحسي والبصري مع ذهن الإنسان؛ وأحياناً يتم اختلاق الصور الذهنية من قبل الذهن بعد تركيب عدد من الصور الخيالية بالمعنى الأول، من قبيل: تصوُّر الذهن لجبلٍ من ذهب، أو بحر من الإبريز المذاب، وهكذا.

بعد ذكر هذه المقدّمة يجب القول: إن عنصر الخيال يلعب دوراً أساسياً في الآثار الفنية، وإن هذا العنصر يُضفي طابعاً خاصاً على الآثار الفنية، ومنها: أن الحكماء المسلمين يرَوْن أن الأفعال والأقوال المنبثقة عن الخيال مقرونة بالتخيُّل، وأنها تحثّ الناس على العمل والجهاد والحركة أكثر من البراهين والأدلة العقلية.

قال المحقق الطوسي: «إن نفوس أكثر الناس أطوع إلى التخيّل منها إلى التصديق. وهناك الكثير من الذين ينفرون من الكلام الذي يقتضي التصديق لوحده؛ والسبب في ذلك أن تعجُّب النفس (وانبهارها العذب) بالمحاكاة أكثر من انبهارها بالصدق؛ وذلك لما تنطوي عليه المحاكاة من اللذّة»[٣٣].

وعلى الرغم من أن تأثير الخيال في نفوس عامّة الناس أكثر من تأثير البراهين والأدلة العقلية، إلاّ أن أكثر حكماء المسلمين يرَوْن الإدراك الخيالي أضعف وأقلّ قيمة من الإدراك العقلي والاستدلالي، فإن قيمة القياس الشعري والخيال ـ من وجهة نظر الحكماء المسلمين ـ أقلّ بكثير من قيمة اليقينيات والقياس البرهاني. وهنا يوجد فهمٌ متعالٍ للخيال وقوّة الخيال، لا تكون فيها قيمة الخيال والتخيُّل أقلّ من التعقُّل، بل هي أكثر قيمةً منه.

الفهم المتعالي للخيال والتخيُّل

خلافاً للفهم السائد، فإن قوّة الخيال ـ من وجهة نظر ابن عربي العارف الشهير على مستوى العالم الإسلامي ـ تحضر في الذهن أشياء لا وجود لها في العالم المادّي. إن هذا الحضور ليس أمراً وَهْمياً، وبعبارةٍ أخرى: إن الذهن لا يرى أشياء لا وجود لها في أيّ موضعٍ أو مرتبة من عالم الوجود. وفي الحقيقة فإنّ التخيّل يعني إدراك ومشاهدة أمور موجودة في عالم أسمى وأعلى من العالم المادّي والمحسوس. وهذه المرتبة من الوجود تسمى بـ «عالم المثال» أو «المَلَكوت».

توضيح ذلك: إن العرفاء يرَوْن أن سلسلة مراتب الوجود على خمس مراتب، وتسمّى كلّ مرتبة من هذه المراتب ـ طبقاً لمصطلحٍ خاص وضعه ابن عربي ـ بـ «الحضرة»، ويسمّون هذه المراتب الخمسة بـ «الحضرات الإلهية الخمسة»[٣٤]؛ لأن كل مرتبة ليست سوى ظهور وتجلّي الحقّ تعالى. وإن العرفاء لا يرَوْن مصداقاً للوجود المطلق للباري تعالى. من هنا فإن البعض لا يتحدَّث عن مراتب للوجود أصلاً، وإنما يقتصر على استعمال مصطلح الحضرات[٣٥]. وإن هذه المراتب أو الحضرات هي:

١ـ عالم الفلك، أو العالم المادّي والجسماني.

٢. عالم المَلَكوت، أو عالم البَرْزَخ، أو المثال (عالم الخيال).
٣. عالم الجبَروت، أو الملائكة المقرّبون.
٤. عالم اللاهوت، أو عالم الأسماء والصفات الإلهية.
٥. عالم الماهوت، أو غيب الغيوب وذات الباري تعالى.

ومن هذه المراتب والعوالم تعتبر مرتبة الجبروت وما فوقها خالية ومجرَّدة من جميع أنواع الأشكال والصور والمظاهر الصورية، في حين أن للملكوت أو عالم الخيال والمثال صورة، فهو ليس له مادة. واعتبر له الحكماء ـ الذين جاؤوا بعده ـ مادة وجسماً لطيفاً غير مادّة العالم المحسوس، ولذلك يصطلح على هذا العالم بعالم الصور المعلَّقة، بمعنى العالم الذي لم تتركب صورته بمادّة المواد (الهيولا بالمعنى الإنشائي)[٣٦].

وعليه فإن عالم المثال، بلحاظ المعنى المشّائي، فاقد للمادّة أو الهيولا؛ وأما بلحاظ المعنى الإشراقي والعرفاني تكون للمادّة في حدّ ذاتها مادّة وجسم لطيف هو في حدّ ذاته جسم الانبعاث، وإن جميع الأشكال والصور البرزخية الأعمّ من صور الفردوس والجحيم متعلّقة بهذا العالم، ولها جسم لطيف.

إن لهذا العالم حركة ومكان وزمان خاصّ به، وله أجسام وألوان وأشكال واقعية تختلف عن أجسام هذا العالم.

إن هذا العالم (عالم المثال أو الخيال) مرتبة صورية من الجنة، ومأوى لأصل الصور والأشكال والألوان والروائح الزكية في هذا العالم المادي. وهذا هو الذي يضفي لذّة وبهجة على الحياة الإنسانية في هذا العالم؛ لأن الذي يدعو إلى اللذّة والبهجة والسعادة والسرور ـ حتّى في عالم المحسوسات ـ إنما هو تذكارٌ لتجربة اللذائذ والأفراح في الجنّة الراسخة ذكراها والمتجذِّرة في أعماق روح الإنسان إلى الأبد، ولا يمكن لحبّها أن يخرج من صميم وقلب الإنسان[٣٧].

إن الفنّ القُدْسي في الواقع يمثِّل مظهراً لهذا الفضاء المَلَكوتي، وإن أشكاله وألوانه مظهر لأشكال هذا العالم المثالي والخيالي.

وإن آثار الفنّ القُدْسي لم تنشأ عن مجرّد وَهْم الفنان، بل هي نتيجةٌ لرؤية وشهود حقيقة عينية، لا يمكن أن تحصل إلاّ من خلال الشعور والوعي الخاص الكامن في وجود الفنان.

الفلسفة المتعالية للفنّ من وجهة نظر صدر المتألّهين

يعتبر الفكر المشكّك من أهمّ الآراء والقواعد الفلسفية لصدر المتألّهين.

يرى صدر المتألّهين أن كلّ واحد من أفراد البشر هو خليفة الله في حدود قدرته وسعته وظرفيته؛ فإن خلافة الإنسان لله ليست حِكْراً على الأنبياء والأولياء. نعم، لا شَكَّ ـ بطبيعة الحال ـ في أن تلك الوجودات الطاهرة والمنتجبة تمثّل النموذج الأتمّ والأكمل لخلافة الحقّ تعالى. وعليه فإن خلافة الله مفهوم مشكّك، يتجلّى مثاله الأعلى والأسمى والأتمّ والأكمل في الأنبياء والأولياء، كما تتحقّق مراتبه الدنيا والسفلى في سائر الناس العاديين.

يذهب صدر المتألّهين إلى الاعتقاد بأن الفنّان والحِرَفي يمثّلان مظهر اسم وصفة الخالقية، وما يتصف به الله من كونه أحسن الخالقين. وبذلك يكون الفنّان والحِرَفي خليفتين لله من هذه الناحية. وطبقاً لهذه الرؤية يكون ما يُبدعه الفنّان من الجمال منبثقاً عن روحٍ إلهية، وإن الفنّان قد ورث بشكلٍ فطري بعض صفات الله تعالى.

قال صدر المتألّهين في كتاب أسرار الآيات: «وكذلك كلّ واحدٍ من أفراد البشر ـ ناقصاً كان أو كاملاً ـ له نصيبٌ من الخلافة بقدر حصّة إنسانيته؛ لقوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ**﴾ (فاطر: ٣٩)، وهو يُشير إلى أن كلّ واحد من أفاضل البشر وأراذلهم خليفةٌ من خلفائه في أرض الدنيا، فالأفاضل مظاهر جمال صفاته تعالى في مرآة أخلاقهم الربانية. وهو سبحانه تجلّى بذاته وجميع صفاته لمرآة قلوب الكاملين منهم، المتخلّقين بأخلاق الله؛ ليكون مرآة قلوبهم مظهراً لجلال ذاته، وجمال صفاته»[٣٨].

كلمة الختام

عندما ندقّق في كلمات الفلاسفة والعرفاء المسلمين بشأن الفنّ ومصاديقه المتنوّعة، من قبيل: الشعر والموسيقى، سوف نلاحظ سعةً هائلة وعمقاً مذهلاً لا نجده في كلمات إفلاطون وأرسطوطاليس. فعلى سبيل المثال: تعتبر المحاكاة من وجهة نظر إفلاطون مجرّد تقليد للطبيعة، أو أصحاب الصناعات والحِرَف، من أمثال: النجّارين

والحدادين، ومن هنا فإنه يرى الفنّان مجرَّد مقلّد لا يستحقّ أن يكون واحداً من أعضاء وأفراد المدينة الفاضلة[٣٩].

إلاّ أن هذه المحاكاة تكتسب في تفكير الحكماء المسلمين معاني متعالية، بحيث ترقى أحياناً إلى مستوى التعبير والحكاية عن عالم المَلَكوت؛ وتعبّر أحياناً عن الجنّة، طبقاً لنظرية تذكار المعرفة الشهودية في عالم الذرّ.

وهكذا يمكن ـ على سبيل المثال ـ مقارنة الرأي المتقدّم لصدر المتألّهين برؤية إفلاطون وأرسطوطاليس.

لا شَكَّ في أن مثل هذه الكلمات المتعالية جديدةٌ وبديعة. وعليه فإن الذين يذهبون إلى الاعتقاد بأن ما قام به حكماء الإسلام لا يَعْدو أن يكون تكراراً واجتراراً لما قاله فلاسفة الإغريق إما أن يكون اعتقادهم ناشئاً من عدم التحقيق الكافي؛ أو ناشئاً عن الغرض وسوء النيّة.

الهوامش

(١) بتلخيصٍ وتصرّف يسير عن الراحل الأستاذ محمد مدد پور، حكمت وفلسفه هنر إسلامي (مصدر فارسي): ١٤٩.

(٢) لقد استعملت مفردة الفنّ في كتاب (تاريخ البيهقي) والنصوص الأدبية الأخرى بمعنى الخطر والتهديد، من قبيل: ما نجده في النصّين الآتيين: (نبايد خطايي أفتد وهنر بزرگ إين است، كه إين جيحون در ميان است)، و(آب أز فراز رودخانه آهنك بالا دارد... وهنر بزرگ آن است، كه بل را بادگانها بكند).

(٣) آن شيبرد، مباني فلسفه هنر: ٩، ترجمه إلى الفارسية: علي رامين.

(٤) المذهب التعبيري (expressionism): مذهب في الفنّ يستهدف التعبير عن المشاعر أو العواطف أو الحالات الذهنية التي تثيرها الأشياء أو الأحداث في نفس الفنّان.

ولمزيدٍ من التعرّف على المذهب التعبيري انظر:

أ. ليو تولستوي، ما هو الفنّ؟ (هنر چيست؟)، الترجمة الفارسية، الفصلين الخامس والسادس.

ب ـ وستكاوت هورنر، آشنائي با فلسفه هنر: ٣٥ ـ ٥٦، ترجمه إلى الفارسية: شهاب الدين قندهاري.

- Carrol Noel, Philosophy of art, p. 58 – 105.
- Collingwood, Principles of art.

- Langer, Susanne, Fleeng and From.

(٥) ليو تولستوي، المصدر السابق: ٥٥.

(٦) المصدر السابق: ٥٧.

(٧) الشكلية (formalism): التمسّك الشديد بالأشكال الخارجية في الدين والأدب والفنّ وما إليها.

وللمزيد من الاطلاع على المدرسة الشكلية انظر:

أ. فيستكاوت هورنر، آشنائي با فلسفه هنر: ٤٨ ـ ٥٨.

ب ـ بي. هلي وبردسلي، تاريخ ومسائل زيبائي: ٢٧٩، ترجمه إلى الفارسية: محسن فاطمي.

- Carrol, Noel, Philosophy of art, p. 108 – 152.

- Bell, Clive, Art 1914.

- Fry, Ronger, Vision And Design, New York, 1956.

(8) Clive Bell.

(9) Roger, Fry.

(١٠) العلامة الحلي، الجوهر النضيد: ٤٣٨، انتشارات بيدار فر، قم، ٢٠٠١.

(١١) المصدر السابق: ٤٣٨.

(١٢) هناك الكثير من الكتب المؤلفة في اللغتين الفارسية والإنجليزية في موضوع معرفة الجمال.

انظر على سبيل المثال:

أ. بندتو كروتشه، كليات زيباشناسي، ترجمه إلى الفارسية: فؤاد روحاني.

ب ـ أريك نيوتن، معنى زيبائي، ترجمه إلى الفارسية: برويز مرزبان.

(١٣) أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة: ٥٢، دار الشروق، ط٦، بيروت، ١٩٩١م.

(١٤) ابن سينا، الإلهيات من الشفاء: ٣٦٨، المقال الثامن من الفصل السابع.

(١٥) المصدر السابق: ٣٦٨.

(١٦) صدر المتألهين الشيرازي، الأسفار الأربعة ١: ١١٥.

(١٧) المصدر نفسه.

(١٨) هكذا وردت الكلمة في النص الفارسي، وفي النص العربي في النسخة المتوفّرة بين يديّ: (تكدَّرت). ويبدو أن ما في النصّ العربي بالنظر إلى التتمّة هو الصحيح. (المعرِّب).

(١٩) صدر المتألهين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، القسم الثاني من المجلد الأول: ١٤٩، الفصل التاسع، تحت عنوان: (تلويح استناري)، دار المحجة البيضاء، ط١، بيروت، ٢٠١١م.

(٢٠) صدر المتألهين الشيرازي، المبدأ والمعاد: ١٥١.

(٢١) انظر: المصدر السابق: ١٤٩.

(٢٢) نصير الدين الطوسي، أساس الاقتباس (مصدر فارسي): ٥٩٠.

(23) Mimesis.

(٢٤) ابن سينا، كتاب الشفاء: ١٥٣.

(٢٥) المصدر نفسه.

(٢٦) نصير الدين الطوسي، أساس الاقتباس (مصدر فارسي): ٥٩١.
(٢٧) المصدر نفسه.
(٢٨) المصدر السابق: ٥٩٣.
(٢٩) المصدر نفسه.
(٣٠) انظر: إخوان الصفاء وخلاّن الوفاء، الرسائل، قسم الرياضيات ١: ٢٢٥، الدار الإسلامية، بيروت، ١٤١٢هـ، (نقلاً عن: هادي ربيعي، بازسازي ديدگاه ابن سينا در مورد فلسفه هنر (مصدر فارسي): ١٣٤).
(٣١) نصير الدين الطوسي، أساس الاقتباس: ٥٩١.
(٣٢) انظر: شهاب الدين السهروردي، حكمة الإشراق: ٢١٢، المطبوع ضمن سلسلة مؤلَّفات شيخ الإشراق، تحقيق: هنري كوربان، انتشارات أنجمن حكمت وفلسفه، ط٦، ١٣٥٥هـ.ش.
(٣٣) نصير الدين الطوسي، أساس الاقتباس: ٥٨٨.
(٣٤) انظر: محيي الدين ابن عربي، الفتوحات المكّية ٢: ٤٢.
(٣٥) انظر: حسين نصر، مجلة هنر الفصلية، العدد ٥٧.
(٣٦) انظر: المصدر السابق: ١٢.
(٣٧) انظر: المصدر السابق: ١٣.
(٣٨) صدر المتألهين الشيرازي، أسرار الآيات: ١٠٩، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ٢٠٠٧م.
(٣٩) إفلاطون، الأعمال الكاملة، الجمهورية، الكتاب العاشر.

وقفةٌ على مقترح «فلسفة الفقه»

السيد محسن الموسوي الجرجاني(*)

ترجمة: حسن علي مطر الهاشمي

مقدّمة

تقوم بعض المراكز البحثية المحترمة والموقّرة ـ والتي هي من وجهة نظرنا نادرة أو فذّة في عصرنا ـ في كلّ عددٍ من أعدادها بطرح أسئلةٍ في موضوع محدَّد، ثم ترسل تلك الأسئلة إلى عدد من العلماء والمفكّرين، لتقوم بعد ذلك بنشر إجاباتهم على صفحاتها، مع مقالات أخرى في ذات الموضوع تقريباً.

لا يخفى ما لهذه الطريقة من النفع والفائدة، بَيْدَ أننا مع ذلك نرى بعض المجيبين عنها لا يراعون قاعدة «الجواب على قَدْر السؤال»؛ لأنهم يجيبون عن جزء من السؤال، ويتركون الجزء الآخر مهملاً. وأحياناً بدلاً من الجواب عن السؤال يسلكون أوديةً أخرى لا علاقة لها بالسؤال من قريبٍ أو بعيد! والأنكى من ذلك أن الكثير منهم يلجأون في مختلف الموارد، ومن دون مناسبةٍ، إلى استخدام المصطلحات الأجنبية أو الألفاظ الوحشية والغريبة، الأمر الذي يزيد الموضوع تعقيداً. وللإنصاف فإن هذا الأسلوب لا يبدو من العدل في شيء؛ إذ إننا كثيراً ما نوجِّه اللوم والعتاب لعلمائنا المتقدمين، ونتعجب أحياناً من أسلوبهم العلمي، متسائلين: لماذا يصبّون المسائل العلمية التي لا يمكن فهمها بسهولة في قالب الجمل والعبارات المغلقة والمعقَّدة؟! ألا يرد هذا الإشكال بعينه على أولئك الذين يجعلون كلّ همّهم في تزويق كلماتهم بالمصطلحات الغربية وغير المألوفة؟ يبدو أننا إذا كنا نكتب من أجل إرشاد وهداية الآخرين

(*) باحثٌ وأستاذ البحث الخارج (الدراسات العليا) في الحوزة العلمية في مدينة قم.

وإيضاح الحقيقة يجب علينا تغيير أساليبنا، وأن يكون كلّ همّنا وسعينا إلى بيان مرادنا بشكل ميسَّر ومبسَّط، وأن يكون كلامنا مفهوماً من قبل الجميع.

وعلى أيّ حال فقد تم طرح عشرة أسئلةٍ بشأن «فلسفة الفقه»، نرى من اللازم بيان بعضها هنا. وبعد الإجابة عنها نشير باختصارٍ إلى بعض ما أسلفناه في الأسطر المتقدّمة.

ممّا جاء في السؤال الأول: «هل هناك علمٌ اسمه (فلسفة الفقه)، أو يمكن أن يكون له وجود؟ إذا كان الجواب: نعم، فما هو تعريف هذا العلم؟».

يبدو أن مراد السائل من هذا السؤال هو الجزء الأخير منه، دون الجزءين الأول والثاني؛ إذ لا شَكَّ في عدم وجود مثل هذا العلم حتّى الآن؛ إذ قلما يكون هناك مَنْ لا يعلم أن المراد من العلم في هذا السؤال هو مجموعة من القضايا المنسجمة والمتناغمة، والتي تنظر بأجمعها إلى موضوعٍ واحد تقريباً، وإنها تهدف إلى بيان غرض وهدف واحد. وعليه كيف يُتصوَّر أو يغلب الوَهْم على أن السؤال يقصد فهم الوجود والعدم الفعلي لفلسفة الفقه، والحال أن السائل يعلم قطعاً بأن لا وجود لهذا العلم بالصفات المذكورة في العالم الخارجي. إذن فالمراد هو الجزء الثاني من السؤال، الذي تمّ عطفه على السؤال الأول بحرف العطف «أو»، ومفاده: هل يمكن أن يكون لدينا علمٌ باسم فلسفة الفقه؟ أي: هل يمكن أن يكون لهذا العلم من وجودٍ أم لا؟ بل يمكن حتّى القول بضرسٍ قاطع: إن السائل يعلم جواب هذا السؤال سَلَفاً، وإن مراده من طرح هذا السؤال هو الوصول إلى جزئه الأخير، الذي هو (تعريف فلسفة الفقه).

ويمكن لجواب هذا السؤال أن يكون متنوّعاً ومختلفاً، وأن يكون لكل شخص رؤيةٌ خاصّة بشأن هذا السؤال، أو يمكن توظيف الإجابة عنه في المراحل التالية؛ إذ لو كان المراد من «فلسفة الفقه» ـ كسائر الفلسفات المضافة ـ علماً ناظراً إلى المضاف إليه، أو أن يُخضع ـ مثلاً ـ علماً خاصاً للبحث والتدقيق، وأن يبحث ـ بحسب المصطلح ـ عن عوارضه المنشودة، من البديهي حينها أن يكون للفقه ـ بوصفه علماً ثابتاً، ومعترفاً به ـ فلسفته، بمعنى أنه من الواضح جدّاً أن يكون للفقه علم مدوَّن يبحث بشأن الفقه، وأن يكون موضوعه هو علم الفقه. كما تمّ تدوين مثل هذه

الفلسفة للكثير من العلوم.

إذن يبدو أن لا مجال لهذا السؤال القائل: هل يمكن أن يكون لدينا علم باسم فلسفة الفقه أم لا؟ إذ إن الجواب عنه واضحٌ جداً، وهو إمكان وجود مثل هذه الفلسفة، كما تحقّق ذلك بالنسبة إلى الكثير من العلوم الأخرى. وفي الحد الأدنى يبدو من البديهي ـ بالنظر إلى ما يتمتّع به السائل من العلم والفضل ـ أن مراده الرئيس هو الجزء الأخير من سؤاله، وأنه لم يذكر الشطر الأول من سؤاله إلاّ تمهيداً ومقدمة للوصول إلى الشطر الأخير.

وعلى أيّ حال فإن الإجابة عن هذا الشطر الثاني من السؤال ـ كما أسلفنا ـ واضحةٌ، ولا داعي إلى تطويل الكلام فيها؛ إذ عندما يمكن أن يكون لدينا علم باسم «فلسفة التاريخ»، و«فلسفة الأخلاق»، ولا سيَّما «فلسفة العلم»، يمكن أن يكون لدينا علم باسم «فلسفة الفقه» بداهةً؛ لأن الفقه بدوره واحدٌ من العلوم، وله موضوع ومحمول، ومبادئ تصديقية وخصائص يمكن بحثها في علم آخر يُصطلح عليه «فلسفة الفقه»، وبذلك يتمّ التأسيس لعلم تحت عنوان «فلسفة الفقه».

وعلى هذا الأساس يُحتمل قوياً أن لا يمثّل الجواب عن هذا السؤال المطلب المهم للسائل، رغم إمكان التشكيك ـ طبقاً للحسابات الدقيقة ـ في صحّة تدوين بعض العلوم الظاهرة حديثاً في الساحة، والمناقشة في الوجود المستقلّ لها، ومنها: فلسفة الفقه، وذلك بالقول: إذا كان تدوين العلوم ـ ولا سيَّما العلوم غير العقلية ـ تابعاً لاعتبار واستحسان العقلاء ـ كما هو الحقّ ـ أمكن القول: في كلّ علمٍ يتمّ البحث في تعريفه وتعريف موضوعه ومحمولاته وتقسيم مسائله ومبادئه التصديقية ـ مضافاً إلى عوارض موضوعه ـ أيضاً؛ إذ طبقاً لذلك الحساب لا يوجد أيّ إلزام بأن يكون هناك بحثٌ في عوارض موضوع كلّ علم، أو عن خصوص العوارض الذاتية لموضوع ذلك العلم؛ لأن الملاك في تدوين العلوم يكمن في ارتباط مسائل كلّ علم ببعضها، وتحسين واعتبار العقلاء. ولذلك لو أن العقلاء لم يعتبروا المسائل المرتبطة بالمبادئ التصورية والتصديقية لعلم شيئاً، أو لم يجدوها جديرةً بالأهمية، لا يبعد أنهم سيكتفون بطرحها في ذلك العلم، ولا سيَّما إذا قلنا بأن علماء كلّ علم يحتاجون إلى معرفة مسائل فلسفة علمهم

أيضاً.

وعلى هذا الأساس لا مكان للتشكيك في أنه لا يوجد هناك مبرِّر لتدوين علم مستقلّ ومنفصل، بل يمكن دراسة المسائل المتعلقة بالمبادئ التصورية والتصديقية لعلم ضمن فصل من ذلك العلم، أو التعرّض لها ضمن مناسبة بعينها، إلاّ إذا كانت أهمّيتها الكمّية والكيفيّة بحيث تقتضي تدوينها ضمن علمٍ مستقلّ، وعندها لا شَكَّ في وجوب تدوين ذلك العلم، ولا مانع من تسميته فلسفة لذلك العلم.

ولكن يبدو أنه لا توجد حاجة إلى تدوين فلسفة الفقه، كما أنه لم يتمّ حتى الآن تدوين مثل هذا العلم. وإن الفقه قد واصل تكامله على مدى السنوات المتمادية على خير وجهٍ دون أن تكون هناك فلسفةٌ له. وإن هذا الاستمرار المحسوس، بالالتفات إلى نُخَب الفقه والتفقُّه، وعدم اهتمامهم بمثل هذا العلم، خير دليلٍ على عدم الشعور بالحاجة إلى فلسفة الفقه. ولو توقف علم الفقه على مثل هذه الفلسفة لكان هؤلاء ـ الذين هم بحار الفقه الزاخرة بحقٍّ، والمفعمون بأفكار الفقه والأصول ـ أوّل مَنْ يلتفت إلى هذه المسألة.

أجل، كما تقدّم أن أشرنا يمكن طرح المسائل ـ التي لا تعدّ من علم الفقه، ومع ذلك تتعلّق به ـ بشكلٍ مستقلّ، والعمل على شرحها وبسطها، وتسمية هذه المسائل بـ «فلسفة الفقه».

ويبدو أن عدد هذه المسائل بالمقدار الذي يُشكّل علماً صغيراً. ويقع تدوين مثل هذا العلم مورداً لقبول العقلاء. وربما على أساس من هذا التصوُّر عمد مَنْ صاغ هذا التساؤل إلى القول: هل هناك علمٌ باسم «فلسفة الفقه» أم لا؟

وخلاصة الجواب: إنه لا وجود لمثل هذا العلم في الوقت الراهن، وإنْ كانت هناك مسائل يمكن إدراجها ضمنه إنْ وجد.

إذن يمكن لمثل هذا العلم أن يوجد، بمعنى أنّه بالإمكان جمع المسائل والقضايا التي تحوم حول الفقه، إلا أنها مع ذلك ليست من مسائل الفقه، ويمكن تسمية هذه المجموعة باسم «فلسفة الفقه». كما لا مانع من بحثها ضمن مسائل علم الفقه، أو في بداية ذلك العلم، والاستفادة من فوائدها وآثارها؛ إذ لا ضرورة إلى

طرحها على شكل علمٍ مستقلّ ومنفصل.

وأما في تعريف فلسفة الفقه فيمكن القول: «إن فلسفة الفقه عبارةٌ عن مجموعة من القضايا الدائرة حول المبادئ التصورية والتصديقية، وغاية وتقسيمات وتفريعات الفقه، ومسائل من هذا القبيل، ممّا لا يكون جزءاً من المسائل الفقهية والأصولية والكلامية والحديثية والأخلاقية». ويبدو أن هذا التعريف لا يشمل أيّ واحدة من مسائل العلوم الأخرى، كما أنه يشمل جميع المسائل الداخلة في فلسفة الفقه [بمعنى أنه تفسيرٌ جامع ومانع].

وفي ما يلي نلقي نظرة على ما قاله المجيبون عن هذا الاقتراح:

ليست غايتنا الإشكال على كلّ شاردة وواردة كتبوها، وإلاّ فإن القائمة ستطول، إنما نرمي إلى بيان بعض الملاحظات؛ أملاً في مراعاتها من قبل المقترحين في كلماتهم اللاحقة، والتخلّي عن أساليبهم السابقة.

عمد أحد المجيبين إلى الإجابة عن هذا السؤال بما يتجاوز ١٠ صفحات. وقال في معرض الإجابة عن الجزء الأوّل من السؤال المذكور: «في ما يتعلق بالمرحلة الأولى التي تسأل عن وجود فلسفة الفقه يجب القول: يوجد علم يتمتّع بالخصائص العامة والإشراف التفسيري الذي يمكن وسمه بـ (فلسفة الفقه والمعرفة الفقهية)»(١).

لا شَكَّ في كون هذا الكلام جزافاً؛ إذ لو كان معنى العلم بالنسبة لنا واضحاً فيمكن لنا الإقرار ـ وكلّنا ثقةٌ ـ بعدم تدوين مثل هذا العلم حتّى هذه اللحظة. وإن إطلاق العلم على القضايا المتفرّقة، والتي من شأنها أن تكون جزءاً من مسائل ذلك العلم لو تمّ تدوينه، إنما هو إطلاقٌ غريب، لا يصحّ إلاّ على نحو المجاز.

فإنْ قلتَ: يجوز استعمال الإطلاقات المجازية. وعليه يجوز هذا الإطلاق.

قلتُ: إن هذا الإطلاق إنما جاء في معرض الجواب عن سؤالٍ لا شَكَّ في عدم بحثه عن الوجود المجازي لفلسفة الفقه. من هنا لن يكون الجواب متناسباً مع السؤال؛ إذ يكون السؤال عن معنىً حقيقي، والجواب عن معنىً مجازي!

ونفس هذا المجيب يتصدّى بعد ذلك إلى الاستدلال على إمكان وجود فلسفة الفقه!

مع أنه بالالتفات إلى الجواب الذي أوردناه يتّضح أنّه بالإمكان الترديد والتشكيك في تدوين فلسفة الفقه، وأن المراد من التشكيك وعدم الإمكان ـ بطبيعة الحال ـ هو عدم الإمكان العقلائي دون العقلي. **هذا أولاً**.

وثانياً: لو غضضنا الطرف عن شبهتنا لن يكون هناك أيّ مجال للتشكيك في إمكان وجود مثل هذا العلم، كما لا يمكن التشكيك ـ على افتراضٍ ـ في أن الفقه، مثل بعض العلوم الأخرى، يمكنه أن يكون موضوعاً لعلم آخر.

وثالثاً: لو أن شخصاً أيقن بوجود شيءٍ، واعتبره أمراً مسلّماً، هل يكون بحاجة إلى بيان المقدّمات للاستدلال على إمكان ما أيقن بوجوده؟ فهل من المنطقي أن أكون موقناً بوجود الإنسان وفي الوقت نفسه أستدل على إمكان وجوده، وأضع المقدّمات والأدلة لإثبات إمكان أن يكون للإنسان وجودٌ خارجيّ؟

ثم انتقل هذا المجيب المحترم إلى الإجابة عن الجزء الثالث من السؤال، قائلاً: «هنا نعمد أوّلاً إلى تعريف الفقه، ثم نصير إلى تعريف فلسفة الفقه. أما بالنسبة إلى الفقه فهناك عددٌ من التعاريف التي تقدَّم بها المحقِّقون في الفقه والأصول؛ نجد بعضها في الكتب الفقهية؛ وبعضها الآخر في كتب أصول الفقه.

ومن خلال الاستعانة بالتعاريف التي تمّ تحقيقها، ولا سيَّما الطريق الثاني والثالث للتعريف، نصل إلى تعريفٍ آخر للفقه... إن الفقه عبارةٌ عن: العلم الشرعي بالأحكام والوظائف والموضوعات والمحمولات والآثار الشرعية التأسيسية أو الإمضائية، من طريق العناصر الآلية الأصولية المشتركة من الأدلّة الأربعة: الكتاب؛ والسنّة؛ والعقل؛ والإجماع، بواسطة الأدلة التفصيلية الشرعية العامّة والخاصة لآحاد العناوين المحدَّدة في متعلّق العلم الشرعي الواقع في مستهلّ التعريف»[٢].

وبعد أن ذكر هذا التعريف ينتقل إلى ذكر تعريف فلسفة الفقه. بَيْدَ أن تعريف فلسفة الفقه لا يحتاج إلى كلّ هذه المقدّمات مع ذكر تعريف الفقه. **هذا أولاً**.

وثانياً: إذا كان البناء على تعريف الفقه فالذي يجب تعريفه هو الفقه الذي أوجده الفقهاء، وبذلوا من أجله الغالي والنفيس. وبالتالي يجب كمقدّمة لتعريف فلسفة الفقه أن يذكر التعريف الذي أبداه الفقهاء لفقههم، وليس الفقه الموهوم الذي

يتمّ تعريفه من الخارج.

وثالثاً: إن هذا التعريف المذكور تعريفٌ خاطئ، ويحتوي على الكثير من الإشكالات، نشير في ما يلي إلى بعضها:

فعلى سبيل المثال: لقد عدّ العلم بالموضوعات والمحمولات جزءاً من علم الفقه، في حين أنه لا إشكال في أن العلم بالموضوعات لا شأن له بعلم الفقه؛ فالفقه إنما يبحث في حدود الأحكام فقط. نعم، إذا كان المراد مجرَّد الموضوعات المستنبطة التي تقع في دائرة المسائل الفقهية وجب حينها تقييد إطلاق اللفظ.

وأما المحمولات فإنْ كان المراد منها هي الأحكام والوظائف فإنّ ذكر الأحكام والوظائف يكفي لإفادة المطلب وزيادة؛ وإنْ كان المراد أشياء أخرى فيجب بحثها خارج المسائل الفقهية.

والمثال الآخر الذي جاء في التعريف: «...من طريق العناصر الآلية الأصولية المشتركة من الأدلّة الأربعة: الكتاب؛ والسنّة؛ والعقل؛ والإجماع، بواسطة الأدلة التفصيلية الشرعية العامة والخاصة...».

ومن الواضح أن الذي عرَّف علم أصول الفقه بأنه «العلم بالعناصر المشتركة في الاستدلال الفقهي» لم يُرِدْ غير ذلك، وأن الأدلة الأربعة وما يرتبط بها عناصر مشتركة يستفيد منها الفقيه في جميع أبواب الفقه. من هنا يكون علم الفقه هو العلم الذي نحصل عليه من طريق العناصر المشتركة. وعليه لا معنى للقول: «من طريق العناصر الآلية الأصولية المشتركة من الأدلّة الأربعة». والأسوأ من ذلك ما ذكره بعد هذه الكلمات المشوّشة، وهو قوله: «بواسطة الأدلّة التفصيلية الشرعية العامة والخاصة...»، فهو يمثّل حقّاً معجزة المعاجز التي أوصلتنا إلى مثل هذه الاكتشافات الحديثة!

وهنا نتجاوز هذه المقولة التي تستدعي الكثير من موارد الإشكال والنقاش، وننتقل إلى دراسة جوابٍ آخر.

إن المجيب الثالث، بعد أن يسرد عدداً من المفردات الأجنبية، حيث يقحم ما يقرب من عشرة مصطلحات أجنبية في تضاعيف كلامه، قال: «إن أحسن وأصحّ تعبير

في تعريف الفلسفة المضافة هو القول: إن فلسفة الفقه مجموعة من الأفكار النظرية والتحليلية حول ظاهرةٍ ما. وبهذا التعريف لا يمكن أن نحصل على «فلسفة الماء» (أو في الحدّ الأدنى لا يوجد لدينا مثل هذا الشيء حتّى هذه اللحظة)؛ لأن المسائل المرتبطة بالماء ليست تحليلية أو نظرية، بل هي تجريبية»[٣].

أوّلاً: من الواضح أن «مجموعة من الأفكار النظرية والتحليلية حول ظاهرةٍ ما» إنما تمثّل النشاط النفسي المرتبط بما يقوم به المفكّرون. وهذا غير العلم؛ لأن العلم إما هو مجموعة من القواعد والأصول الخاصة؛ أو ملكة وقوّة خاصة يمكن لنا من خلالها حلّ الكثير من المسائل ورتقها.

وثانياً: إذا كانت مجموعة الأفكار النظرية والتحليلية حول ظاهرةٍ ما تشكل فلسفة تلك الظاهرة فلماذا لا يمكن أن نحصل على «فلسفة الماء»؟ فعلى الرغم من وجود الأبحاث التجريبية بشأن الماء، إلاّ أن الأبحاث المتعلّقة بالماء لا تنحصر بالأبحاث التجريبية فقط، بل توجد الأبحاث التحليلية والنظرية في الماء ونظائره أيضاً. وعليه طبقاً لهذا التعريف يمكن تدوين أبحاث نظرية وتحليلية لظاهرةٍ مثل: الماء، مهما كان حجمها صغيراً، ولا ينطوي بحثها على فائدة، وتسمية هذه الأبحاث «فلسفة الماء».

وثالثاً: إذا لم نستطع الحصول على «فلسفة الماء»؛ لأن الأبحاث المرتبطة بالماء إنما هي أبحاث تجريبية، وليست نظرية أو تحليلية، لا يبقى هناك معنىً للعبارة القائلة: (أو في الحد الأدنى لا يوجد لدينا مثل هذا الشيء حتّى هذه اللحظة)؛ إذ لو كان الأمر كذلك فلماذا لا يمكن أن يكون لدينا فلسفة باسم «فلسفة الماء»؟!

ورابعاً: بالالتفات إلى هذا التعريف المذكور، لو كانت فلسفة الفقه مصطلحاً معقولاً تماماً، كما جاء في نهاية ذلك التعريف، وإذا كان الجواب عن السؤال بشأن ما إذا أمكن الحصول على فلسفة الفقه، وما هو تعريفه عند الإثبات، بحاجة إلى كلّ هذه المقدّمات والأدلة لإثباته، فما هو الداعي إلى العبارة القائلة: «وإنْ كان اعتبار فلسفة الفقه مغايراً لعلم الأصول موضع تشكيك»؟!

وإذا كان تمايز العلوم بالموضوعات، أو بالأغراض، أو باعتبارات المعتبرين، فلماذا يبقى هناك مجالٌ للتردُّد والتشكيك في تدوين علمين، مع وجود موضوعين

وغرضين؟!

وأما التناقض الواضح الآخر فهو الذي نراه في «تلخيص المطلب» من قبل هذا المجيب، حيث يقول: «يمكن القول على نحو الإجمال: إن الفلسفة المضافة تعني المباني والقواعد. كما يستعمل مصلح «foundation» في العالم الغربي للتعبير عن قواعد الرياضيات. فعلى سبيل المثال: إن عنوان كتاب الأخلاق الذي ألّفه الأستاذ (مور) هو «Principa ethica»، بمعنى قواعد الأخلاق، ومراده بذلك فلسفة الأخلاق. فالمعنى المراد هو القواعد والمباني بمعناها الموسَّع، بحيث يمكن حتّى لقواعد اللغة أن تكون متصوَّرة بمعنى من المعاني، كما يمكن تصوُّر قواعد الفنّ. أرى أن أفضل تعبير هو هذا الذي ذكرته، أي سلسلة الأفكار النظرية والتحليلية. ويمكن للفقه ـ بطبيعة الحال ـ أن يكون له مثل هذه الفلسفة»[٤].

لا يخفى أنه إذا كانت الفلسفة المضافة، مثل: فلسفة الفقه، بمعنى القواعد والمباني فإن معنى فلسفة الفقه سيكون هو قواعد الفقه ـ وربما هذه المسألة هي التي أدَّت بالكاتب المذكور إلى التردُّد في كون فلسفة الفقه غير أصول الفقه ـ. وفي هذه الحالة لا يبقى هناك موضعٌ للقول: إن أفضل تعبيرٍ لفلسفة الفقه هو أنه سلسلة من الأفكار النظرية والتحليلية حول الفقه؛ لأن هذا التعبير، حتّى إذا تخلّص من الإشكالات السابقة، لن يكون قابلاً للجمع مع القول بأن فلسفة الفقه تعني قواعد الفقه، إلاّ إذا عمدنا بشكلٍ اعتباطي إلى تعميم كلمة القواعد من هذه الناحية ـ كما عمَّمناها من جهةٍ أخرى ـ لتشمل جميع مسائل فلسفة الفقه، وهو أمرٌ سيكون في غاية الإعجاز.

ثمّ انتقل هذا المجيب، بعد هذا الكلام، إلى الإجابة عن السؤال عن فلسفة الفقه؟ فخاض في كلامٍ طويل، ضاع فيه الجواب في تضاعيف ركام الكلمات المشتّتة بالكامل.

وخلاصة ذلك الكلام: لا بُدَّ لمعرفة فلسفة الفقه من أن ندرك ما هو المراد من الفقه؟ هل المراد من علم الفقه مجموعة من القضايا التي يكون موضوعها فعل المكلَّف، أم المراد منها نشاط العلماء من التحاور بشأن المسائل والمناقشة في ردّها

وإثباتها، والجلسات التي يعقدونها لهذه الغاية، أم المراد منها الوجود الساري عبر الزمن، أم الوجود الخاصّ بمقطعٍ زمني محدَّد؛ إذ يمكن لعلم الفقه أن يُطلق على كلّ هذه المعاني، وبالتالي يمكن تدوين فلسفة خاصّة لكلّ واحد من هذه الأمور؟

إلاّ أن المهم هو أن نعلم ما هي الفلسفة الفقهية الهامّة بالنسبة لنا؛ لكي نعمل على تدوينها والاستفادة منها. ويبدو أنه يجب علينا تدوين فلسفة فقه هذا المقطع الزمني الذي نعيش فيه؛ إذ ليس هناك أيّ فائدة ترتجى من الرؤية التاريخية، وليس للفقه أيّ حاجة للرجوع إلى تاريخ الفقه ومصادره، وإنما هو تابعٌ للحجيّة، وإلى مصادر الفقه والاجتهاد. وهذا لا يختصّ بالفقه؛ إذ إن فلسفات العلم في الغرب لا علاقة لها في الغالب بتاريخ العلم. وعليه فإن المفيد والنافع هو فلسفة الفقه في مقطعٍ زمني خاصّ، وهو هذا المقطع الزمني الراهن.

هذه هي خلاصة المطالب التي استهلكت ما يزيد على ١٥ صفحة من المجلّة. فهل كانت الإجابة عن القسم الأخير من ذلك السؤال الذي ذكرناه في مستهلّ المقالة يحتاج إلى كلّ هذا الكلام الطويل؟

وعلى أيّ حالٍ نطوي هذه المسألة، وننتقل إلى ذكر موارد أخرى، فربما حصلنا على فائدةٍ.

ومن تلك الموارد: ما هو المراد من هذه العبارة الواردة في تعريف الفقه، والتي تقول: «نشاط العلماء من التحاور بشأن المسائل والمناقشة في ردّها وإثباتها، والجلسات التي يعقدونها لهذه الغاية»؟! فهل هذه الأمور هي التي تشكّل علم الفقه؟! وهل الفقه عبارةٌ عن الجلسات التي يعقدها الفقهاء، وردودهم، وإثباتاتهم، وما إلى ذلك؟!

إذا كان البناء على تعريف الفقه على هذا النحو إذن يمكن تعريف الفقه أيضاً بأنه عبارةٌ عمّا يرتديه الفقهاء من الثياب، أو القول بأن الفقه عبارةٌ عن الأقلام والقراطيس والمداد وما إلى ذلك. إذن لا يمكن لهذا المعنى أن يكون هو المنشود، ولا سيَّما أن الفقه ليس له سوى ماهيةٍ واحدة، وهي أنه سنخٌ من العلوم، وليس الردود والإثباتات والجلسات، التي ليست لها أيّ مسانخةٍ مع العلوم.

وربما كان مراد المجيب من القول بأن الفقه عبارةٌ عن نشاط العلماء هو مجرّد

الاصطلاح، وفي هذه الحالة يجب القول: ليس البحث في الاصطلاح، ولا يمكن تدوين فلسفة لمصطلحٍ أبداً. وعلى هذا الأساس فإن هذا الكلام المذكور مهما كان رائجاً في الأسواق الغربية، إلاّ أنه ليس من نوع البضاعة التي تستهوي أحداً من العقلاء عندنا. ومن الخير أن لا نعمل على استيراد أيّ بضاعة رأيناها في تلك الأسواق؛ بغية تسويقها في الداخل؛ إذ لن يكون مصير التجارة غير المدروسة سوى كساد البضاعة، وخسارة الصفقة والتجارة.

إذن لا بُدَّ لفهم ماهية الفقه من الرجوع إلى الفقه المدوَّن، والحصول على حدوده وثغوره من هناك.

كما يجب للوصول إلى حقيقة كلّ شيء من العمل على تجزئته وتحليله، أو الرجوع في الحدّ الأدنى إلى أقوال مَنْ قام بتجزئته وتحليله.

ولا يخفى أنه لا مقتضى تجزئة وتحليل الفقه ـ الذي هو حقيقة ذاتية، وليست أمراً نسبياً ـ، ولا عدد من الحقائق الخارجية أو الانتزاعية، هو الذي يوصلنا إلى نتيجةٍ مفادها أن الفقه متعدِّد. وإن كلام الذين أنفقوا جميع عمرهم في هذا المجال لا يحكي عن أن علم الفقه عبارةٌ عن أربعة علوم، أو أربع حقائق، وأنها بحيث يمكن أن نكتب لكلّ واحدٍ منها فلسفته الخاصة، كما نلاحظ في هذا الاكتشاف الجديد؛ إذ لو لم يكن المراد هذا النوع من التعدُّد والاختلاف، وكان للفقه ماهية واحدة، ووجود واحد، كيف يمكن أن نكتب له أربع فلسفات فقهية؟!

وإذا كان المراد هو الوجوه المتنوّعة لحقيقة واحدة فيجب القول: الإنصاف هو أن جميع تلك الوجوه ليست وجوهاً لعلم الفقه. وعلى فرض أن تكون جميع تلك الوجوه وجوهاً لحقيقة واحدة فيجب أن نكتب لتلك الحقيقة الواحدة فلسفةً تراعي تلك الوجوه المتنوّعة؛ إذ في تدوين فلسفة شيءٍ لا بُدَّ من لحاظ مختصّاته وعوارضه.

والسؤال المطروح هنا: هل هناك لكلّ واحدٍ من هذه المراتب العديدة ـ التي اعتبرتموها للفقه ـ عددٌ من القضايا التي تستوجب وجود علمٍ من وجهة نظر العقلاء؟

إذا كنتم تصرّون على صحّة وجهة نظركم فعليكم إثباتها. والحال أن هذا الأمر ليس بمقدور أحدٍ؛ إذ لا وجود لهذا النصاب حتّى بالوجود الاعتباري، ناهيك عن

وجوده الحقيقي. وإلاّ فهذه هي الساحة وهذا هو الميدان، فليدخلوه ويثبتوا أن لجميع هذه المراحل مسائل معتدٌّ بها، وأن يطرحوا مسائل كلّ واحدةٍ من المراحل ضمن قوائم على شكل فهرست في الحدّ الأدنى.

إن من الأمور الأخرى التي تستحقّ الذكر هي أن هذا المجيب المحترم، بعد بيانه أن الفقه يمكن أن يكون عبارةً عن نشاط العلماء، أو الأصول والقواعد الخاصّة، أو الوجود السيّال في التاريخ، أو الوجود المرحلي، قال: إن الذي يهمّ في البين هو أن نعرف فلسفة أيّ فقه هي التي تنفعنا؛ لكي نعمل على تدوينها، ونستفيد منها؟

والحقّ هو أن فلسفة الفقه المرحلي هي التي تكون نافعةً ومجدية، وهذه الفلسفة هي فلسفة فقه المرحلة الراهنة، دون غيرها. وهناك الكثير ممّا يمكن قوله في هذا الشأن. ثمّ أضاف قائلاً: إن المجتهد ـ من وجهة نظري ـ لا يحتاج إلى تاريخ الاجتهاد، ولا إلى تاريخ الأصول، وتاريخ الفقه. كما أن الرؤية التاريخية لا تنطوي على فائدة. لنفترض أننا بحثنا في المسار التاريخي فوجدنا جميع الفقهاء ـ مثلاً ـ قد اعتمدوا في استنباطهم على علم الرياضيات فلن يُشكّل هذا دليلاً بالنسبة لنا؛ إذ من المحتمل أن يكونوا بأجمعهم على خطأ في ذلك. وفي حدود علمي إن فلسفة العلم المطروحة في الغرب لا شأن لها بتاريخ العلم. إن الذي يكتب فلسفة الأخلاق لا شأن له بالتاريخ.

والذي يجدر التذكير به في ما يتعلّق بهذا الكلام هو أنه لا معنى لتدوين فلسفة فقه المرحلة الراهنة، بمعنى فلسفة فقه هذا المقطع الزمني؛ إذ إن علم الفقه ـ كما أشرنا سابقاً ـ حقيقةٌ واحدة لم تتغيَّر ماهيتها طوال تاريخ تحقُّقها، ولم تتغيّر بحيث يكون فقه عصر الشيخ الطوسي من نوعٍ آخر مغاير لفقه عصرنا، حتّى نبحث في ضرورة فلسفة فقه نافع وناجع، وأن هذه الفلسفة تكمن في هذا الفقه دون ذلك الفقه.

والشاهد الآخر على صحّة هذا الكلام هو ما قاله هذا المجيب نفسه في معرض جوابه عن السؤال السابع لمجلّة (نقد ونظر)؛ إذ قال في الجواب عن السؤال القائل: «ما هي أهمّ مسائل فلسفة الفقه في رأيكم؟»: هناك من وجهة نظري ثلاث مجموعات من المسائل الهامّة في هذا الشأن، وهي: **المجموعة الأولى**: تعود إلى موضوعات الأحكام

الفقهية؛ **والمجموعة الثانية**: تعود إلى محمولات الأحكام الفقهية؛ **والمجموعة الثالثة والأخيرة** (وهي الأهمّ): تعود إلى تصديقات القضايا الفقهية، حيث يشمل هذا البحث طيفاً واسعاً من الأبحاث الفلسفية والكلامية والأصولية وغيرها. وقد رأى تحت عنوان محمولات القضايا الفقهية ضرورة بحث أمور لا ربط لها بمرحلةٍ خاصة من مراحل الفقه، من قبيل: البحث عن ماهية الحكم الفقهي، ومن أيّ مقولة هي؟ والبحث في ما هي الأحكام الفقهية المختلفة؟ وما هي ـ مثلاً ـ حقيقة الوجوب والاستحباب والكراهة؟ وما هو الفرق بين هذه الأمور؟ والبحث عن ماهية الإنشاء والإخبار، وما هو الفرق بينهما؟ والبحث عن الفرق بين الأحكام الوضعية والأحكام التكليفية، وهل الأحكام تابعةٌ للمصالح والمفاسد أم لا؟ وما هي علاقة الأحكام بالغايات؟ وهل للأحكام غايات أم لا؟ كما بحث تحت عنوان موضوعات القضايا الفقهية مسائل من قبيل: هل موضوع الأحكام الفقهية يتعلّق بأفعال المكلَّفين أم لا؟ وهل هناك فعل إنتاجي أم لا؟ ورأى ضرورة بحث بعض الأمور تحت عنوان تصديقات القضايا الفقهية، من قبيل: ما هي الدعامة التي يقوم عليها تصديق حكم فقهي من قبل الفقيه؟ أو البحث بشأن الحجج الفقهية والمسائل المتعلّقة بدلالات الألفاظ، وما إلى ذلك.

لا يخفى أن جميع هذه المسائل ترتبط بالفقه بما هو فقهٌ، الشامل لجميع مراحله وأطواره، وليس منها ما يختصّ بزمانٍ دون زمان؛ كي يتمّ طرحها بوصفها مسائل لفلسفة فقه هذا العصر بالذات. فما هذا التناقض العجيب الذي نشاهده في كلمات هذا المجيب؟!

ويبدو أن منشأ هذا النوع من الكلام، الذي نشاهده منه بكثرةٍ، يعود إلى الخلط الكبير العارض عليه؛ حيث لا يميّز بين تاريخ العلم والعلم في التاريخ. فهو يتصوّر أن تاريخ العلم الذي تنتفي الحاجة إليه في فلسفة العلم ـ وتمسّ الحاجة إليه في فلسفة الفقه قطعاً ـ هو ذاته العلم في التاريخ، الذي تنتفي الحاجة إليه في فلسفة الفقه. في حين أن الفرق بينهما من الثّرى إلى الثُّريا، وكأنّ هذا الأمر هو الذي أدّى به إلى القول بما لا يُقال، وإلاّ كيف يمكن القول: في ما يتعلّق بفلسفة الفقه يقتصر نظرنا على الفقه الراهن والمعاصر، وليس لنا أيّ شأن في ما جرى على هذا الفقه عبر الزمن،

وأن يقتصر اهتمامنا على أن هذا الخبر هل هو حجّة في هذا العصر أم لا؟ وهل يحمل دلالةً لهذا الفقيه أم لا؟ في حين أننا لو علمنا ما إذا كان يتمّ العمل بخبر الواحد في العصر المتقدِّم ـ أي في عصر النبيّ والأئمةعليهم السلام ـ أم لا، وأن سيرة العلماء إلى عصر الأئمّة كانت قائمة على العمل بهذه المسألة، وكيف كانت دلالات الألفاظ في ذلك العصر، فإن وضع الحجية عندنا سوف ينقلب رأساً على عقب. وهكذا الأمر بالنسبة إلى عشرات المفاهيم من هذا القبيل، في ما يتعلَّق بهذه المسائل الثلاث التي سيكتنفها الإبهام إذا لم نحقّق في خلفيتها التاريخية. وعليه يمكن القول بوضوح: لا حقيقة للفقه المرحلي، ولا الفقهاء وفلاسفة الفقه في غنى عن القواعد والأسس الفقهية القديمة.

أما الشخص الآخر الذي أجاب عن ذلك السؤال، بعد أن قال ما حاصله: نعم، يمكن أن يكون هناك علمٌ باسم فلسفة الفقه، فقد عمد إلى بيان المسألة بشكلٍ تفصيلي، حيث قام بتقسيم مسائل فلسفة الفقه إلى أربعة فصول.

وفي الفصل الأول جعل الأمور التي تؤدّي إلى القطع أو الظنّ القوي ـ لدى الفقيه ـ بوثاقة النصوص الدينية المقدَّسة على رأس مسائل فلسفة الفقه. ثمّ صار إلى ذكر سلسلةٍ من الأسئلة التي يمكن اعتبارها نوعاً من مساءلة الفقهاء ومحاكمتهم، ثمّ قال في الختام: هذه هي المسائل التي يجب بحثها في فلسفة الفقه.

وكما قيل: إنّ ما يقبله هؤلاء [الفقهاء] في باب الخبر المتواتر، والخبر المحفوف بالقرائن، والإجماع الكاشف، وبناء العقلاء أو سيرة المتشرِّعة الكاشفة عن رأي المعصوم، وارتكاز المتشرِّعة، وما إلى ذلك، يرتبط في الحقيقة بأجمعه بمنهج العلوم التاريخية، وعليه لا يمكنها أن تلزم الحياد بالنسبة إلى مسائل وفرضيات العلوم الجديدة في مناهج العلوم التاريخية.

ثمّ قال: هناك في ما يتعلّق بفرضيات الفقهاء الكثير من الأسئلة والإشكالات التي لا ينبغي الجهل بها، أو تجاهلها، من قبيل: أن البعض يتشدّد كثيراً في وثاقة الروايات وصحّتها، والبعض الآخر بعكسه، حيث نجده كثير التساهل في هذا الشأن. وهذا يثبت أن منهجهم التحقيقي في التعاطي مع الأسانيد والمصادر التاريخية لم يكن منضبطاً أو علميّاً.

أو في ما يتعلّق بعلم الرجال، وما إذا كان يعمل على الكشف عن الوضع والتدليس وتعمّد الكذب فقط، أم يتعدّاه إلى بيان السهو والخطأ والانخداع والغباء والافتقار إلى المعلومات الكافية للوصول إلى كلام المعصوم أيضاً؟... وهل يتمّ الاهتمام الكافي والوافي بمسألة الحبّ؟ ألا يؤدّي كون جميع الرواة من المسلمين أو الشيعة إلى أن يكونوا أصحاب مصلحةٍ أو رغبة أو ميل نفسيّ واحد مشترك؟ وهل المصلحة والميل النفسي المشترك تؤدّي في الغالب إلى الصدق أم الكذب؟

وفي ما يتعلق بقبول خبر الواحد أو رفضه ألا يجب التفريق بين ما إذا كانت طبيعة الواقعة تقتضي تعدُّد الشهود، وما إذا لم تقتضِ الطبيعة مثل ذلك؟[٥].

يبدو أنه لا يخفى على أهل الفنّ **أوّلاً**: إن أكثر هذه المسائل ترتبط بفلسفة أصول الفقه، ولا ترتبط بفلسفة الفقه؛ لأن تقسيمات وتعريفات وغايات موضوع علم أصول الفقه ـ الذي هو علمٌ منفصل ومستقلّ ـ تمثّل جزءاً من مسائل فلسفة ذلك العلم. وعليه فإن البحث عن مباني حجّية الكتاب والسنّة والإجماع والعقل ـ التي تشكّل موضوع علم أصول الفقه ـ جزءٌ من مسائل فلسفة ذلك العلم، وليست جزءاً من مسائل فلسفة الفقه، إلاّ إذا اعتبرنا علم أصول الفقه علماً من الدرجة الثانية، وعين فلسفة الفقه، وقلنا بأن فلسفة العلم الآخر لا فلسفة له.

وكلتا هاتين الفرضيتين غير واضحة، ولا مستدلّة، وخاصّة بالنسبة إلى هذا المجيب الذي يعتقد بعدم وجود فلسفةٍ للفقه بشكلٍ مدوَّن؛ إذ إن علم أصول الفقه ليس هو فلسفة الفقه ـ رغم اشتراكهما في بعض المسائل ـ. كما أنه لا دليل لدينا على أن فلسفة العلم لا فلسفة لها.

وثانياً: إن هذا السؤال لا يقتضي اشتمال الجواب عنه على استجواب الفقهاء وحشرهم في قفص الاتهام.

وثالثاً: كان من الأجدر ـ على سبيل المثال ـ ذكر نموذج أو نموذجين من المعطيات الجديدة لمناهج العلوم التاريخية، مع بيان حاجة الفقيه إلى تلك المعطيات في البرهنة على حجّية الخبر المتواتر، أو الإجماع الكاشف، أو بناء العقلاء، وما إلى ذلك، ثم الانتقال بعد ذلك إلى محاكمة الفقهاء على غفلتهم عن هذا العلم الجديد،

وتجاهلهم لمصادره القيّمة!

ورابعاً: إن اختلاف الفقهاء في شرائط حجّية خبر الواحد في حدّ ذاته يحكي عن أن كلّ واحد منهم قد اعتمد قواعد خاصّة به، يرى تماميتها، وأنه إنّما يتوصّل إلى القول باعتبار خبر الواحد انطلاقاً منها. وهذا دليلٌ على وجود ضابطة منهجية لديهم، وليست دليلاً على أنّهم كانوا يتصرَّفون دون اعتماد على منهجٍ أو ضابطة خاصّة.

وخامساً: إذا كان الإسلام والتشيُّع والوثاقة والعدالة تمثّل شرطاً في حجّية خبر الواحد، وإن الفقهاء قد التزموا بذلك، مع بعض التغييرات الطفيفة، فما هو الداعي إلى الهجوم عليهم؛ بسبب عدم اهتمامهم بماهية الحُبّ، ولماذا لم يدقّقوا فيما إذا كان اشتراك هؤلاء في المصالح يؤدّي بهم إلى التواطؤ على وضع الحديث؟ ألا تضرّ هذه التشكيكات بواقع الناس الذين لا يتمتَّعون بثروة علمية؟! أفلا نعلم ما الذي تعنيه وثاقة وعدالة الراوي؟! أليس في اجتماع العدول على الكذب مخالفة للعدالة والوثاقة؟! إذا تمّ عندنا أصل «صدق العادل» ـ والفرض قائمٌ على ذلك ـ هل يبقى هناك مجالٌ لمثل هذه التشكيكات؟!

ونفس هذا المجيب قال في الجزء الثاني من تقسيمه الخاصّ: إن المقدّمات التي تؤدّي بالفقيه إلى القطع بأحقّية أقوال وأفعال وتقارير أئمّة الدين والمذهب من مسائل فلسفة الفقه أيضاً. إن هذه المقدمات هي التي جعلت الفقهاء يعتقدون بعصمة أئمّة الدين والمذهب. وإن ما قيل بشأن المعجزة، والنصّ من قبل الأنبياء السابقين، وجمع الشواهد والقرائن التي يتمّ الاستناد إليها لإثبات صدق دعوى نبوّة النبيّ الأكرم‘، وما قال به فقهاء الشيعة في باب عصمة أربعة عشر شخصاً بأعيانهم^، وحجّية أقوالهم وأفعالهم وتقريراتهم، يعود بأجمعه إلى هذا الأمر، كمفاهيم من قبيل: النبوّة والإمامة والعصمة وعلم الغيب والمعجزة وإمكان المعجزة، وما إذا كانت المعجزة قد حدثت على طول التاريخ، وهل اجترح النبيّ محمد‘ معجزةً؟، وعلى ماذا يدلّ حدوث المعجزة: هل تدلّ على وجود الله، أو صدق مدّعي النبوة ومجترح المعجزة في ادعائه النبوّة، أو على كون دينٍ على حقٍّ، أو على تفوّق قوم على أقوام أخرى، أو لا تدلّ على

أي شيء من ذلك، وتدلّ فقط على علمٍ أو قدرة يمتلكها الشخص الذي يجترح المعجزة، ولا يمتلكها مخاطبوه؟[٦].

نرى أنه حيث لم يتمّ تدوين فلسفة الفقه بعد، ولم يقُمْ العقلاء بتحديد إطار هذه الفلسفة طبقاً للحاجة الخاصّة، يمكن لكلّ شخص أن يتصوّر أموراً في ذهنه، ويتوهّمها جزءاً من مسائل ذلك العلم من الدرجة الثانية.

ولكنْ لو تمّ التدقيق أكثر، وألقينا نظرةً على موضوع العلم، مع الالتفات إلى أن كلّ أمرٍ مرتبط بموضوع علم لا يمكنه أن يكون جزءاً من مسائل ذلك العلم، وفي الحدّ الأدنى تدوين العلوم، الذي هو أمرٌ عقلائي يتمّ على أساس ملاكٍ ومعيار خاصّ، لن يتمّ إيراد الكلام على هذه الشاكلة؛ لأن الكلام بهذا الشكل يحكي عن تصوّر أن كلّ مسألة لها أدنى ارتباط بموضوع علم تكون جزءاً من مسائل ذلك العلم، فلا يكون المنشود هو كون المسائل عَرَضاً، ولا كونها عَرَضاً ذاتياً، ولا الارتباط الوثيق بين محمولات المسائل بموضوعات العلم.

ومن البديهي أنه طبقاً لهذا الرأي تتداخل مسائل أكثر العلوم. من هنا فإن هذا المجيب لم يجد في الإجابة عن السؤال الثاني مناصاً من رؤية تداخل مسائل علم الكلام وأصول الفقه وفلسفة الفقه وما إلى ذلك. وهذا نوع من الهرج والمرج في تبويب العلوم وتقسيمها. وإن مفاهيم من قبيل: الله والنبوة والمعاد والإمامة والمعجزة وصدور المعجزة عن النبيّ الأكرم وحدّ دلالة المعجزة هي **أوّلاً** من الأمور البديهية التي تعتبر من ضروريات الدين أو المذهب. والأمر المسلَّم والبديهي لا يمكن أن يكون من مسائل علمٍ ما؛ لأن المسألة العلمية هي القضيّة التي تحتاج إلى إثباتٍ، والتي تثبت في علمٍ على أساس مبدأ تصديقي، وليس كلّ قضية.

وثانياً: إذا كان هذا النوع من الأمور جزءاً من مسائل فلسفة الفقه وجب إدراج إثبات الله والنبوّة والمعاد والدين والإمامة وأكثر مسائل الفلسفة والمسائل الأخرى التي ليس بينها وبين مبادئ الفقه أدنى ارتباط، من قبيل: الصرف والنحو والمعاني والبيان والبديع واللغة والتاريخ وما إلى ذلك، بأجمعها ضمن مسائل فلسفة الفقه. وهذا ما لا يمكن القول به.

وجاء في الفصل الرابع ما يلي: «إن المقدّمات التي تقوم عليها صحّة تفسير الفقيه للنصوص المقدَّسة هي (المقدّمات التفسيرية). إن هذه المجموعة الرابعة من المقدّمات هي على نحو اليقين أخصّ مقدّمات علم الفقه. ومن هنا يحتمل أن تكون من أهمّ المقدمات. ومن جهةٍ أخرى لا شَكَّ في أن مهمة الفقيه هي تفسير تلك المجموعة من القضايا الموجودة في النصوص الدينية والمذهبية المقدّسة التي تعبِّر عن وظائف الناس. ومن خلال الاستعانة بهذا التفسير نحصل على منظومةٍ من وظائف الإنسان. ومن ناحيةٍ أخرى لا يمكن الشكّ في ما هي الزاوية التي يجب النظر من خلالها إلى القرآن والروايات والنبيّ الأكرم‘ والله سبحانه وتعالى؟ يمكن تفسير مجموع القضايا المعبّرة عن الوظائف بأشكال مختلفة، ومن التفاسير المختلفة يكون التفسير الصحيح أو الأصحّ هو التفسير القائم على مقدّمات يمكن الدفاع عنها. من هنا فإن التدقيق والتأمُّل في هذه المجموعة من المقدّمات أمر ضروريّ يقع على عاتق فلسفة الفقه»[٧].

إن هذا الكلام ـ الذي استهلك المؤلِّف ما يربو على ١٠ صفحات في بيانه وإيضاحه ـ ينطلق في تصوُّرنا من مغالطةٍ شائعة يرتكبها الكثيرون، ودفعها أن الفقيه في استنباطه للوظائف والأحكام من النصوص الدينية المقدّسة لا يستند إلى تفسيرها، ولا يستنبط الحكم من خلال تفسير النصّ، ولا يعمد إلى بناء منظومةٍ من خلال تفسيره؛ كي يقال: إذا كان الأمر كذلك يعمد كلّ شخص ـ من خلال رؤيته الخاصة إلى الله والنبيّ والقرآن والروايات ـ إلى تفسيرٍ خاصّ من النصوص المقدّسة، وتكون له رؤيته وفهمه الخاصّ، ومن هنا يجب أن نرى أيّ التفاسير هو الأصحّ؛ كي نتّخذه وسيلةً إلى الاقتراب من الواقع؛ لأن هذا لا يعني سوى التشكيك وتنكُّب الطريق، وإذا وصل بنا الأمر إلى هذا المطاف لن يكون لدينا أيّ ملاكٍ ومعيار للوصول إلى الواقع، إلاّ إذا أنكرنا الواقع، واعتبرنا الظنون الحاصلة من تفاسيرنا المختلفة والمتنوّعة هي الملاك في تحديد الوظائف. ويبدو أن هذا المجيب لم يُرِدْ هذا المعنى. وفي الحقيقة إن الطريق الوحيد الماثل أمام الفقيه في مقام استفادة الوظائف والأحكام من النصوص المقدّسة هو اللجوء إلى النصوص والظواهر، بمعنى أنّ النصّ الذي يرجع إليه الفقيه إذا كان صريحاً في بيان الوظيفة لا يكون هناك أيّ موضع للتأمُّل والتردُّد لدى

أيّ شخص، وبذلك تثبت الوظيفة التي يدلّ عليها ذلك النصّ لبعض الأفراد أو لعموم المكلَّفين بلا إشكال. وأما في حالة عدم التصريح ـ وهو الغالب في النصوص ـ لا يبقى أمام الفقيه سوى النظر إلى ظاهر النصّ بذهنه العرفي، دون اللجوء إلى إعمال النظر والتفسير بالرأي، حتّى إذا تجلّى له شيءٌ صار إليه بوصفه هو المعنى المراد من النصّ؛ ليستخرج على أساسه الوظيفة والحكم الثابت عليه وعلى مقلّديه. إن هذا هو الطريق الوحيد الماثل أمام الفقيه لاستنباط الأحكام من النصوص المقدّسة. وهذا الطريق غالباً ما يتكلَّل بالنجاح. إن السرّ في انحصار طريق الاستفادة من النصوص الدينية ـ بعد النصّ والتصريح ـ بالاستظهار يكمن في أن النصوص المعبِّرة عن وظائف وأحكام الناس قد أُلقيت إليهم دون الإشارة إلى أنها قد سلكت منهجاً خاصّاً لبيان مقاصدها. بل الأمر على العكس من ذلك تماماً، حيث يوجد الكثير من الشواهد والعلامات الدالّة على أن النصوص الدينية المقدّسة في إفادتها للمعاني ليست استثناءً من محاورات الناس والعقلاء في العالم. والنتيجة القطعية التي نحصل عليها من هذه المقدمات، دون أدنى شكّ، هي: كما أن ظواهر كلام الناس في مقام التحاور وغير التحاور فيما بينهم حجّة ومعتبرة كذلك يكون الحال بالنسبة إلى ظواهر النصوص الدينية، حيث تكون حجّةً ومعتبرة لجميع المخاطبين بتلك النصوص.

من هنا ذهب بعض المحقِّقين إلى الاعتقاد بأن مسألة حجّية الظواهر ليست جزءاً من مسائل علم الأصول؛ لأن القضية إنما يمكن أن تكون جزءاً من قضايا علمٍ ما إذا كانت بحاجةٍ إلى إثبات، وحيث إن مسألة حجّية الظواهر أمرٌ بديهي، وقد عمل بها النبيّ والأئمة وأصحابهم، لا تبقى هناك حاجةٌ إلى إثباتها؛ لتكون مسألةً من مسائل علمٍ ما. وإن الفقيه في مقام الاستنباط من النصوص يستفيد من هذه الطريقة ـ التي هي طريقةٌ متعارفة ومألوفة ـ في حدود إمكانياته. وإذا كان النصّ مجملاً في بعض الموارد لا يلجأ إلى تفسيره لاستخراج الحكم منه؛ إذ كما تقدّم أن ذكرنا ليس هناك أيّ ملاك لصحّة تفسير أو فهم من النصوص المقدّسة. ولذلك إذا كان النصّ مجملاً لا يكون هناك من طريق سوى الرجوع إلى غيره، سواء في ذلك الأدلة الاجتهادية أو الأدلة الفقهية، إلاّ إذا كانت القرائن والشواهد من الكثرة بحيث تورث الاطمئنان، وفي

هذه الحالة سيكون قد سلك طريقاً لا يمكن إنكار حجّيته واعتباره القطعي. وعليه فإن الفقيه في مقام الاستنباط من النصوص المقدّسة لا يقف على مفترق طريقين؛ ليكون أمره دائراً بين هذا التفسير أو ذاك التفسير، ويكون لذلك بحاجةٍ إلى مقدّمة لا بُدَّ من طرحها وبحثها في فلسفة الفقه. وإذا حدث أن وقف على مثل هذا المفترق لن يكون هناك أيّ مقدمة بمقدورها تحديد الطريق الصحيح والأقرب إلى الواقع بالنسبة له.

يذهب بنا التصوُّر إلى أن بعض الناس يشكّكون في ظهور ظواهر النصوص المقدّسة. وإن هذا التشكيك ـ مثل سائر التشكيكات الأخرى ـ هو من معطيات الغرب في العصر الراهن. وللأسف الشديد لم تكن حتّى أذهان المتديِّنين بمنأى عن التأثيرات السلبية لأفكار الغربيين. وعلى أيّ حالٍ إذا كان المراد أن النصوص الدينية المقدّسة لا تحتوي بالنسبة لنا على أيّ ظهورٍ؛ بسبب انتمائها إلى الأزمنة الغابرة، وجب القول: في مثل هذه الحالة لا يصل الدَّوْر إلى تفاسير تلك النصوص، بل سوف تكون المسألة من باب انسداد باب العلم والعلمي، وهنا يكون مطلق ظنّ الفقيه بالأحكام والوظائف مبنىً لاستنباطه، وعلينا أن نكرِّر ونقول: لا تصل النوبة إلى تفسيرٍ خاصّ يكون هو الأصحّ من بين سائر التفاسير؛ إذ عندما تتوفّر مقدّمات الانسداد سيكون الظنّ الشخصي للفقيه هو الملاك في استنباط واستخراج الأحكام والوظائف، دون الظنّ النوعي الحاصل من تفسيرٍ خاصّ.

وفي معرض توضيح وتقسيم المقدّمات المذكورة في الفقرة «أ» (من الأمور التي ذكرها هذا المجيب المحترم) تمّ تناول المقدّمات المتعلّقة بحقل الفقه، وما إذا كان حقل الفقه شاملاً للأفعال فقط، أم أنه بالإضافة إلى الأفعال يشمل الأوضاع أيضاً؟

وفي ما يتعلق بالأفعال هل يشمل الأفعال الظاهرية والجوارحية فقط، أم يشمل الأفعال الباطنية والجوانحية أيضاً؟

هل يتناول الفقيه جميع الأفعال (الظاهرية والباطنية) أم يتناول بعض الأفعال؟ وإذا كان يتناول بعض الأفعال فما هي تلك الأفعال؟

وهل لتعيين هذا البعض من الأفعال ضابطةٌ عامة أم لا؟

وإذا تجاوزنا ذلك هل الفقه يعمل على تعيين الأحكام أو الوظائف في بادئ النظر (Primafacia) فقط، أم مضافاً إلى ذلك يعيّن الأحكام والوظائف في مقام العمل (actual) أيضاً، أم بالإضافة إلى هذين الأمرين يعمل على بناء نظام أيضاً، أم بالإضافة إلى هذه الأمور الثلاثة لديه تخطيطٌ ومشروع أو... أيضاً؟ وما الذي تعنيه شمولية الفقه؟[٨].

وهكذا يبدو هنا أن غفلةً أو تغافلاً أدّى إلى كلّ هذه الإثارات والتساؤلات؛ إذ بعد تعيين موضوع الفقه في فلسفته أو في ذات الفقه يبحث الفقيه عن العوارض الذاتية، أو مطلق عوارض ذلك الموضوع، ويعمل على تقييمها؛ بمعنى أنه عندما يكون الفقيه بصدد البحث عن أفعال المكلَّفين، والحصول على حكم فعل المكلَّف، لا يبقى هناك موضعٌ للسؤال عمّا إذا كنا نبحث عن الأفعال الجوارحية أم الأفعال الجوانحية أم نبحث عن المجموع؟ أو عمّا إذا كان بحثنا يدور حول الأحكام والوظائف في بادئ النظر، أو الأحكام والوظائف في مقام العمل، أو كلاهما؟؛ لأن جميع أنواع الفقه المدوَّن يقوم في الحدّ الأدنى على أنه يبحث في مطلق هذه الأمور؛ إذ عندما يكون الفقيه باحثاً عن الأحكام والوظائف لن يختلف الأمر عنده بين حكم وحكم آخر. أجل، حيث تقدَّم أن ذكرنا أن تدوين العلوم أمر عقلائي يمكن تقسيم ذات هذا الفقه الذي يعنى بالعثور على الأحكام والوظائف، والعمل في فلسفة الفقه على تحديد الأقسام وتشخيص الموضوعات، إلاّ أن هذا غير طرح الأسئلة في موضعٍ ما حتّى بعد اتّضاح معنى الفقه؛ سعياً وراء الحصول على إجاباتها، والدخول في حقل الفقه بعد تحليلها وتفصيلها. ولا يخفى أن أكثر الأسئلة المطروحة في الفقرة «ب» هي من هذا القبيل. ومن هنا يبدو عدم الحاجة إلى مزيدٍ من البحث بشأنها.

إن الذي لا مندوحة من بحثه في فلسفة الفقه، والعمل على دراسته وتقييمه، هي المبادئ التصديقية للفقه، والتي يمكن التعبير عنها بمصادر الفقه. بَيْدَ أن لهذا البحث إطاره الخاص، وليس بحيث يجب طرح المباحث المرتبطة بكلّ شاردة وواردة فيه، والعمل على تحليلها وتفصيلها. وكذلك فإن بعض هذه المسائل هي من الأمور البديهية والمفروغ منها، فلا يكون ذلك هو موضعها، رغم ارتباطها بمصالح الفقه. وعلى هذا

الأساس فإن الكثير من الأمور المذكورة في الفقرة «ج» من الفصل الرابع من الإجابات مورد البحث لا يبدو مقبولاً. فقد ورد هناك على سبيل المثال: «ما هو البرهان القائم على أن النصوص الدينية المقدّسة (أي القرآن والسنّة) غير كافية ولا وافية بتحديد جميع وظائف وتكاليف الناس، حتّى تمسّ الحاجة إلى التماس مصادر أخرى، مثل: العقل والإجماع؟ وما هي اللوازم المترتّبة على القول بعدم كفاية القرآن والروايات؟ هل يعلم الفقهاء ويلتزمون بجميع هذه اللوازم؟»[٩].

إن الذي يجب قوله في رفع الإبهام عن هذا الكلام هو أن الرجوع إلى العقل والإجماع ليس بسبب نقصٍ في النصوص الدينية المقدّسة، فهذا ما لم يقُلْ به أحدٌ. بل إن عدم إمكان الوصول إلى تلك المصادر الكافية والوافية، مع غيبة الحجّة الإلهية من جهةٍ، وقيام البرهان القاطع على حجّية العقل من جهةٍ أخرى، يفرض علينا الرجوع إلى العقل عندما نعجز عن استنباط حكم من النصوص المقدّسة، كأنْ نعمل بالاحتياط أو نجري أصالة البراءة مثلاً.

وفي الحقيقة فإن الإجماع والعقل يكشفان عن وجود الحكم في النصوص المقدّسة بالمعنى الأعمّ، مما يمكن الاستفادة منه في الوضع الراهن. وعلى هذا الأساس فإن الكلام لا يدور حول كفاية وعدم كفاية النصوص الدينية المقدّسة، بمعنى ما أنزله الله؛ لتبيين أحكام ووظائف المكلَّفين، الأعمّ من القرآن الكريم والسنّة الشريفة.

نعم، هناك كلامٌ في أن عقل العقلاء بما هم عقلاء إذا أدرك حكماً هل يجب مع ذلك أن يتعرَّض الله سبحانه وتعالى إليه ضمن النصوص المقدّسة أم لا؟

ويبدو أنه لا وجه للتعرّض له، إلاّ إذا كان المقام يقتضي التأكيد، وإلاّ إذا كان الأمر واضحاً فما هي الحاجة إلى البيان؟!

والجدير بالذكر هنا أن هناك فرقاً بين كفاية أو عدم كفاية النصوص الموجودة حالياً بين أيدينا، وكفاية أو عدم كفاية النصوص المقدّسة الصادرة من قبل الشارع المقدّس.

والذي لا يمكن الالتزام بلوازمه هو عدم كفاية النصوص المقدّسة بالمعنى

الثاني، دون النصوص المقدسة بالمعنى الأول؛ إذ لا شَكَّ في أن الكثير منها يحتاج إلى تفسيرٍ صحيح لا يمكن أن يصدر إلاّ عن حجّة الله، وهو للأسف الشديد خارج عن قدرتنا.

إذن رغم وجود الحكم في النصوص الدينية المقدسة، إلاّ أننا لا نمتلك صلاحية الاستفادة منها. كما أن الكثير من هذه النصوص قد تمّ إتلافها على مرّ التاريخ، وإن الحكومات الجائرة قد طمست معالمها إلى الأبد، كما صنعوا مع الأئمّة، وتسبَّبوا في غيبة صاحب الأمر عجّل الله تعالى فرجه الشريف وحجّته الناطقة.

وهذا ليس من الأمور القابلة للشكّ، والتي لا يمكن الاعتقاد بلوازمها.

أجل، لا يمكن القبول بأن النصوص الدينية المقدّسة ـ الأعمّ ممّا كان منها بالقوّة أو بالفعل ـ هي في صُلْب الواقع، بحيث لا تشمل جميع أحكام ووظائف المكلَّفين طوال التاريخ؛ لأن هذا المعنى يشتمل على لوازم لا يمكن الالتزام بها.

وفي ذلك الموضع نفسه بعد سرد الكثير من التساؤلات حول مصادر فقه الفقهاء، وأكثرها قابلٌ للردّ، قال: «بمعزلٍ عن ذلك ألا يعني اعتبار العقل بوصفه واحداً من المصادر اعترافاً بالحقوق الطبيعية والفطرية؟ إذا كان هذا يعني الاعتراف بالحقوق الطبيعية يجب التساؤل: هل يمكن للفقيه أن يلتزم بجميع لوازم هذا الاعتراف؟ وإذا لم يكن بمعنى الاعتراف بهذه الحقوق يجب التساؤل: إذن أين حلّت الملازمة بين ما حكم به العقل وما حكم به الشرع؟... كما هناك الكثير من مواطن الغموض والتساؤلات والإشكالات في سائر المصادر الفقهية. ففي باب العرف ـ على سبيل المثال ـ كيف لا يكون لدى الفقيه حساسية تجاه تغيُّر العرف؟ وهل يمكن لتقسيم العرف إلى: عرف صحيح؛ وعرف فاسد أن يحلّ عقدة المشكلة، أم أنه يزيد الوضع تعقيداً؟»(١٠).

والجدير بالذكر أن هذا المجيب المحترم لم يكلّف نفسه حتّى عناء الرجوع إلى كلمات الفقهاء في الكتب الأصولية؛ ليقف على ما هو المراد من العقل الذي يشكّل واحداً من مصادر الفقه!

فعلى الرغم من أن الفقهاء يقولون بأن العقل يشكّل واحداً من مصادر الفقه

يقولون أيضاً بعدم إمكان إدراك الأحكام الإلهيّة بواسطة العقل. وإن منشأ هذين القولين يعود إلى الروايات المأثورة عن أهل البيت^ أنفسهم. فقد ورد في بعض الروايات: «إن لله على الناس حجّتين: حجّة ظاهرة؛ وحجّة باطنة. فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمّة^؛ وأما الباطنة فالعقول». وعليه فقد تمّ اعتبار العقل في هذه الرواية واحداً من الحجج الإلهية. ولكنْ يوجد في مقابل هذا النوع من الروايات روايات أخرى، من قبيل: «إن دين الله لا يُصاب بالعقول». وعليه لا بُدَّ من تحديد ما هو العقل الذي يكون واحداً من مصادر التشريع. وهذا ما قد تمّ ـ بالمناسبة ـ بحثه من قبل الفقهاء. وأنا أحيل هذا المجيب المحترم إلى كتب الفقهاء الأصولية، مثل: الفصول، والجزء الثاني من القوانين، وحاشية الشيخ محمد تقي على المعالم، ونظائر هذه الكتب، أو في الحدّ الأدنى إلى كتاب أصول الفقه، الذي هو من الكتب البسيطة، والتي يمكن الحصول عليها بسهولةٍ، ليدرك أوّلاً ما هو معنى الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، ويتّضح له أيضاً ما هو العقل الذي يكون مصدراً للأحكام، ويكون حجّة فيها؛ ليقف بعد ذلك على أن فلسفة الفقه ليست موضعاً لطرح مثل هذه التساؤلات.

أجل، لو تمّ بيان حدود العقل المصدر في حقلٍ خاصّ، مثل: فلسفة الفقه، فإن مثل هذا النوع من الإبهامات سوف يزول من تلقائه.

وأما أنواع الغموض والأسئلة والإشكالات الكثيرة حول سائر المصادر الفقهية، من قبيل: العرف، والحساسية تجاه تغيُّر العرف بالنسبة إلى الفقيه، فيبدو أنها ليست من الأمور الجديرة بالاهتمام؛ لأن مصدرية العرف الذي ذُكر بوصفه نموذجاً للإشكال ليس بالأمر الذي يقول به أحدٌ، فليس هناك فقيهٌ واحد يقول بأن العرف واحدٌ من مصادر الفقه؛ كي يقال: إن العرف قد يتغيَّر على طول الزمن، وكيف يمكن لهذا العرف أن يكون مصدراً من مصادر الفقه؟

أجل، إن المطروح في الفقه هو أن الأحكام الإلهية في الكثير من الموارد يتمّ حملها على الموضوعات العرفية. وعليه يجب أن نرى ـ مثلاً ـ ما الذي أراده العرف من «البيع»، ليتمّ حمل الحكم المستنبط عليه.

ومن البديهي أن هذا لا يعني أن العرف قد أضحى مصدراً من مصادر الفقه؛ لأن

الفقه عبارة عن المحمولات الشرعية المتعلقة بوظائف المكلَّفين وما إلى ذلك.

وعلى الرغم من أن الموضوعات المستنبطة هي من الفقه أيضاً، إلاّ أن الموضوعات العرفية ـ على أيّ حال ـ موضوعات الأحكام الشرعية، والفقه يتكفَّل باستخراج الأحكام الشرعية الفرعية. ولو تنزَّلنا وقلنا: إن هذا يعني اعتبار العرف مصدراً، مع ذلك لا يكون هناك موضع للحساسية المذكورة من الإعراب؛ لأن العرف مورد البحث هو العرف الثابت والمستقرّ في عصر صدور النصوص المقدَّسة.

فعلى سبيل المثال: علينا في ما يتعلّق بذات المثال المتقدِّم أن نرى ما هو المراد من «البيع» في عصر نزول قوله تعالى: ﴿**وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ**﴾. وإذا اتّضح معنى البيع في ذلك العصر سوف يتّضح لنا موضوع حلّية البيع بالنسبة لنا، سواء أكان معناه قد تغيَّر في عصرنا، حتّى لم يعد يعتبره «بيعاً»، أو لم يتغيَّر، ولا يزال معنى البيع يحمل نفس معناه في ذلك العصر. ولا يخفى أن الملاك في الرجوع إلى العرف إذا كان هو عرف عصر صدور النصوص المقدسة ـ وهو قَطْعاً كذلك ـ فإن العلم بتغيُّر المعنى لن يؤثِّر في الاستفادة منه أبداً، فضلاً عن احتمال الحساسية تجاه التغيير الذي يمكن لشخصٍ أن يبقيه من خلال التمسُّك باستصحابه.

ومن الموارد الفقهية التي يتمّ فيها توظيف العرف فهمُ معاني الألفاظ.

وكان المثال المتقدّم يشير إلى ذلك، رغم أن هذا المورد أعمّ من المورد السابق. ويجب الالتفات إلى أن المراد من العرف في هذا المورد هو عرف عصر صدور الألفاظ والمفردات، ولا شَكَّ في أن التغيير في العرف هنا لا يؤثِّر في القصد؛ إذ عندما نعرف المعنى الذي كان يدلّ عليه لفظٌ بعينه في عُرْف العصر الذي كان يعيش فيه النبيّ الأكرمﷺ أو الإمام الصادق‰ مثلاً فلا بُدَّ من حمل اللفظ الوارد في القرآن أو الرواية المأثورة عن ذلك المعصوم على ذلك المعنى، سواء كان ذلك اللفظ يستعمل في العرف الراهن في ذلك المعنى حقيقة أو لا.

أجل، إن المشكلة تكمن في كيفيّة إمكان معرفة المعنى الخاصّ للفظ في عصر النبيّ الأكرمﷺ والأئمّة‰ فيما لو كان المعنى الراهن للألفاظ ينطوي في العرف الحالي على معاني خاصّة مغايرة لمعانيها في العصور السابقة. وبعبارةٍ أخرى: إن

الذي نقدر عليه هو معرفة معاني الألفاظ في الوقت الراهن، وأمّا ما هو المعنى الذي كانت تحمله هذه الألفاظ في الأزمنة الماضية فهو ليس بالأمر الذي يمكن التوصُّل إليه بسهولة، وإنْ كان الفقهاء قد ذكروا حلولاً لتجاوز هذه العقبة.

وفي الفقرة «د» من الفصل الرابع من مقال هذا المجيب ورد ذكر بعض هذه المقدّمات: «إن من المقدمات الرئيسة للفقهاء أنه ليس هناك فعلٌ من الأفعال الاختيارية للإنسان إلا وهو مورد لحكم من الأحكام الخمسة، وهي: الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة والإباحة»[11].

وبعد بيان الحساسيات والشكوك في هذا الأمر الديني الثابت الذي لا يسع المجال لتوضيحه وتفصيله قال: «بغضّ النظر عن الأسئلة التي يمكن طرحها في دائرة هذه المقدّمات... فإن المسألة التي تبدو هنا هي: ما هو الطريق لاكتشاف أن العمل الفلاني واجبٌ أو مستحب، حرام أو مكروه؟ هل يمكن القول: إن صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب، وصيغة النهي ظاهرة في الحرمة؟ يبدو أنّه لو كان ادّعاء الظهور قابلاً للتحقيق من خلال الرجوع إلى عُرْف أهل اللغة فإن الجواب عن ذلك سيكون هو النفي. إلاّ إذا قيل: إن النصوص الدينية المقدّسة غير تابعة للقواعد الصرفية والنحوية واللغوية الحوارية لعامّة الناس، وإنّها إلى حدٍّ ما تابعة لعلاماتها الدلالية (semiotics) الخاصّة... وعلى أيّ حال فإن أصل هذا الكلام القائل بأن الأحكام تختلف فيما بينها من حيث الشدّة والضعف، كما أن تعيين مصاديق الواجب والمستحب والمباح والمكروه والحرام، يقوم على مقدّمات يقع تحقيقها على كاهل فلسفة الفقه»[12].

وللإنصاف فإن هذا الكلام لم يُراعِ قاعدة «الجواب على قَدْر السؤال» أبداً، لا في هذا الموضع ولا في المواضع الأخرى؛ لأن السؤال كان يقول: هل يمكن أن تكون لدينا فلسفة فقه؟ وإذا كان ذلك ممكناً فما هو التعريف الذي يمكن تقديمه لذلك؟

وكما هو واضحٌ فقد تمّ في الجواب طرح مسائل فلسفة الفقه مقرونةً بالشكّ والترديد، بل يمكن القول: إنه تمّ الخوض فيها مقرونةً بالكثير من التشكيكات، حتّى أن المرء يقع أحياناً في الشكّ.

فمثلاً: إن استفادة الوجوب من ظهور الأمر، والحرمة من ظهور النهي، ليست

بالأمر الذي يمكن الشكّ فيه في العصر الراهن، فكيف يمكن التشكيك في هذا الأمر الثابت، سواء في العُرف السابق أو العرف الراهن، بل الذهاب إلى أكثر من ذلك، والقول: إن هذا المعنى غير قابل للتحقيق من خلال الرجوع إلى عُرْف أهل اللغة، بل هو مخالف للقواعد الصرفية والنحوية؟!

لا شَكَّ في أن هذا النوع من الكلمات المتشكِّكة تدعو إلى التشكيك؛ لأن المولى عندما يصدر أمراً لعبده ويأمره بفعل شيءٍ يجب على العبد المذكور ـ بحكم العقل والتبادر ـ أن يمتثل ذلك الأمر. ولذلك لا يسمح أيّ عبدٍ لنفسه بالتمرُّد على أمر سيده، والعقلاء بدورهم يرَوْنه ملزماً بإطاعة مولاه. ولذلك فإنه إذا تمرَّد عليه سوف يعتبرونه مستحقّاً للعقاب. وهنا يجب علينا أن نسأل: مَنْ هو اللغويّ الذي لا يفهم الوجوب من صيغة الأمر، ولا يقول بأن الأمر ظاهرٌ في الوجوب، والنهي ظاهرٌ في الحرمة؟! وما هي القاعدة الصرفية والنحوية المخالفة لهذا المعنى، والتي غفل المتخصِّصون في هذه العلوم عن اكتشافها حتّى هذه اللحظة، ولذلك كانوا يعتبرون الأمر ظاهراً في الوجوب، والنهي ظاهراً في الحرمة؟!

وعلى هذا الأساس، ليست الأحكام من حيث شدّتها وضرورتها عرضةً للتشكيك؛ لكي يتمّ تحديد مصيرها في فلسفة الفقه، ولا تحديد مصاديق الأحكام الخمسة مشتبه علينا، فنكون بحاجةٍ إلى مقدّمات يجب بحثها بالضرورة في فلسفة الفقه.

ثمّ قال بعد ذلك: «يمكن تكرار ما يُشبه هذا الكلام في باب سعة الأحكام أيضاً. إن كلّ حكم موجود في النصوص الدينية المقدّسة هو خطابٌ لشخص (أو أشخاص) كان مخاطباً (أو مخاطبين) مباشرةً لشخص أمر بذلك الحكم. والسؤال هو: ما هي الخصوصية أو الخصوصيات للمخاطب (أو المخاطبين) المباشر التي أدّت إلى صدور الحكم؟ ما دمنا لا نعلم جواب هذا السؤال بدقّةٍ لا يحقّ لنا تعميم ذلك الحكم الناشئ عن الأمر أو النهي إلى غير المخاطب (أو المخاطبين). إن هذا التعميم إنما يمكن فيما إذا أدركنا الخصوصية أو الخصوصيات الموجودة لدى المخاطب (أو المخاطبين) المباشر، والتي كانت السبب الكامن وراء صدور الأمر أو النهي؛ كي

نتمكن من اعتبار كلّ شخصٍ آخر تتوفّر فيه تلك الخصوصية أو الخصوصيات مأموراً بذلك الأمر، ومنهياً بذلك النهي. والمشكلة تكمن في معرفة ماهية أسلوب اكتشاف هذه الخصوصية أو الخصوصيات»[١٣].

أوّلاً: إن هذا التعبير القائل: «إن كلّ حكم موجود في النصوص الدينية المقدّسة هو خطاب لشخصٍ (أو أشخاص)» تعبيرٌ خاطئ؛ إذ في الكثير من الموارد لا تكون الأحكام الشرعية مبيّنة على شكل خطاب، من قبيل قوله تعالى:

- **﴿وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ بُشْراً بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوراً﴾** (الفرقان: ٤٨).
- **﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلاَ يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾** (التوبة: ٣٤).
- **﴿...أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ وَأَنَّ اللهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾** (التوبة: ١٠٤).
- **﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللهِ وَابْنِ السَّبِيلِ...﴾** (التوبة: ٦٠).
- **﴿...الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرّاً وَعَلاَنِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ...﴾** (البقرة: ٢٧٤).
- **﴿..ولله عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً...﴾** (آل عمران: ٩٧).
- **﴿... الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لاَ يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ...﴾** (البقرة: ٢٧٥).
- **﴿..وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا...﴾** (البقرة: ٢٧٥).
- **﴿وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ ◆ الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ ◆ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ﴾** (المطففين: ١ ـ ٣).

وما إلى ذلك من الآيات التي يصعب إحصاؤها؛ لكثرتها. هذا فضلاً عن الروايات الكثيرة المشتملة على أحكام المكلّفين، ولا تخصّ فرداً أو عدداً من الأفراد بعينهم، بل تشمل بإطلاقها أو عمومها جميع أفراد المكلّفين.

وثانياً: إن من ضروريات الدين أنه لا يوجد أدنى فرقٍ بين المخاطبين بالآيات والروايات الدينية وبين المتأخِّرين عن تلك الخطابات، وأن الجميع مشتركون في الأحكام الواردة في النصوص المقدّسة. وعليه فالجميع ـ طبقاً للقاعدة ـ مشتركون في الأحكام، إلاّ إذا قام دليلٌ خاصّ وأثبت اختصاص الحكم بهذا المورد. ولهذا السبب نجد الأحكام الخاصّة بالنبيّ‏ﷺ إنما كانت خاصّةً به على أساس من الأدلة الخاصّة، لا من جهة أن الخطاب كان موجَّهاً إلى النبيّ حصراً. ولذلك في الكثير من الأحيان يكون الخطاب موجَّهاً إلى شخص النبيّ فقط، ولكنْ مع ذلك لم يقُلْ أحدٌ باختصاص ذلك الحكم به، وما ذلك إلاّ لتلك الضرورة الدينية القائلة باشتراك كافة المكلَّفين في جميع الأحكام، إلاّ في المورد الذي يدلّ عليه دليلٌ خاص، وهذا الدليل لا يمكن أن يكون خطاباً خاصّاً؛ إذ من الثابت في الشريعة المقدّسة عدم وجود فرق بين المخاطبين والغائبين، وأن الجميع مشتركون في الأحكام؛ إذ في الغالب لم يكن المخاطبون للنبيّ أو الأئمة‏عليهم السلام يتعدّون بضعة أشخاص، ومع ذلك لم يقع الغائبون عن مجلس الخطاب في شبهة عدم شمول فحوى الخطاب لهم، واختصاص الأحكام المذكورة بالسامعين والحاضرين في مجلس الخطاب فقط. ولذلك لم يسبق لأحدٍ من الغائبين أن توجَّه إلى النبيّ أو الإمام ليسأله عمّا إذا كان هذا الحكم أو الأحكام التي ذكرت في ذلك الخطاب شاملاً للغائبين أيضاً أم لا؟ وكأنّ عدم طرح هذا السؤال من قبل الغائبين عن مجلس الخطاب يعود إلى ضرورة اشتراك الأحكام بين جميع المسلمين. وربما كان ذلك لإدراك ملاك الحكم، وحكم العقل ببديهة عدم الفرق بين الحاضرين والغائبين. وعلى أيّ حالٍ إذا لم يكن هناك فرقٌ بين المخاطبين والغائبين في ذلك العصر ـ وهو كذلك ـ لن يكون هناك فرقٌ بين المخاطبين والمعدومين في وقت الخطاب أيضاً، ويكون الملاك بالنسبة لهما واحداً.

وثالثاً: بالإضافة إلى هذه الأمور الثلاثة، هناك الكثير من الأدلّة النقلية الدالة على اشتراك جميع الناس مع المخاطَبين في الأحكام. وفي ما يلي نكتفي بالإشارة إلى آيتين من القرآن الكريم في هذا الشأن، فهي ظاهرةٌ في الاشتراك، وهما قوله تعالى:

١ـ ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾ (الأنعام: ١٩).

لا نرى حاجةً إلى القول بعدم وجود فرق بين الإنذار والبشارة، فإذا كان الإنذار الوارد في القرآن يعني الجميع فإن البشارة بدورها تعني الجميع أيضاً؛ إذ لا معنى لأن يكون جميع الأفراد والمكلَّفين مشتركين في الإنذار القرآني، ولا يكونون مشتركين في بشاراته. ثمّ إن مجرّد اشتراك الجميع في الإنذارات القرآنية يكفي لاشتراكهم في جميع الأحكام الواجبة والمحرَّمة، وبذلك يثبت المطلوب.

٢. ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيراً وَنَذِيراً وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾ (سبأ: ٢٨).

وكما يبدو جلّياً من هذه الآية فإنها ظاهرةٌ أيضاً في اشتراك جميع الناس في الإنذار والبشارة الواردة عن النبيّ‌ﷺ. فالنبيّ ليس بشيراً ونذيراً لفئةٍ أو طائفة خاصّة من الناس، بل جاء لجميع الناس. ومن الواضح أن التأكيد بكلمة «الناس»، وهي لفظٌ عامّ، مع إضافة كلمة «كافّة»، التي تدل بدورها على العموم أيضاً، إنما هو لقطع الطريق على أدنى تشكيكٍ في الدلالة على العموم. وعليه فإن هذه الآية تشتمل على تأكيدٍ لجميع الذين لا يعلمون بأن النبيّ نبيٌّ للجميع، ولا يختصّ بجيلٍ دون جيل. ولا يخفى أن دلالة الآية على هذا المقدار تثبت تعميم الأحكام والتعاليم الواردة عن النبيّ‌ﷺ لجميع أفراد الناس. غاية الأمر أن هذا الأمر إنما يثبت بالعموم أو الإطلاق. وإن سحب اليد عن هذا العموم والإطلاق إنما يكون ممكناً إذا ورد دليلٌ خاصّ يقوم على تخصيص حكمٍ بفرد أو أفراد بعينهم.

ولو قيل: ما هو الإشكال في تخصيص هذا العموم بالأحكام الخطابية، بأن نقول: إن التعميم الذي يُستفاد من هذه الآية إنّما يتعلّق بموارد الأحكام التي يتمّ بيانها بغير صيغة الخطاب؛ لأن ظاهر الخطاب اختصاص الأحكام بالمخاطبين، وعليه يكون هذا الظاهر بمنزلة المخصِّص الذي يقيِّد ذلك العموم.

والجواب عن ذلك: أوّلاً: إن لسان هذا العموم من التأكيد بحيث يأبى التخصيص.

وثانياً: إن تخصيص جميع الناس من ذلك الحكم، باستثناء المخاطبين، تخصيصٌ للأكثر، وهو مخالفٌ لمحاورات أصحاب اللغة. بل يمكن القول: إن

تخصيص الأكثر قبيحٌ. ولذلك لا يمكن حمل الكلام الفصيح والبليغ عليه.

وثالثاً: يبدو من هذه الآية أنها حاكمةٌ على سائر الآيات، ولا سيَّما الخطابات القرآنية، ولذلك لا يمكن جعل بعض الآيات مخصِّصة لها.

يتَّضح من هذا الكلام أن اختصاص حكم بفردٍ أو أفراد مخالف للأصل، وليس تعميمه. من هنا فإن الاختصاص المذكور هو الذي يحتاج إلى دليلٍ خاصّ، وليس التعميم المذكور.

كان ما تقدم مجرَّد إشارة إلى بعض ما ورد في الإجابات عن السؤال الأول المقترح. وكما تمّ التنويه في بداية هذه المقالة فقد تمّ في مقترح ذلك العدد طرح عشرة أسئلة، وقد قدَّم هؤلاء المجيبون في الغالب إجابات على هذه الشاكلة. ولولا خشية الإطالة لكانت لنا إشاراتٌ عابرة بشأنها أيضاً. ولكنْ حيث كانت غايتنا هي النصيحة فإننا نكتفي بهذا المقدار.

الهوامش

(١) انظر: مجلّة نقد ونظر، العدد ١٢: ٤.

(٢) انظر: المصدر السابق: ١٠.

(٣) انظر: المصدر السابق: ١٥.

(٤) انظر: المصدر السابق: ١٩.

(٥) انظر: المصدر السابق: ٣٩ ـ ٤١.

(٦) انظر: المصدر السابق: ٤٢.

(٧) انظر: المصدر السابق: ٤٣.

(٨) انظر: المصدر السابق: ٤٣ ـ ٤٤.

(٩) انظر: المصدر السابق: ٤٤.

(١٠) انظر: المصدر السابق: ٤٦.

(١١) انظر: المصدر السابق: ٤٧.

(١٢) انظر: المصدر السابق: ٤٧ ـ ٤٨.

(١٣) انظر: المصدر السابق: ٤٨.

لا دخل للدين في الانحطاط التاريخي للمسلمين

د. عبد الكريم سروش(*)

ترجمة: حسن علي مطر

نبذةٌ مختصرة

تعرّض كاتب السطور إلى بيان أسباب تخلُّف المسلمين. وقد ذكر لذلك ثلاث نظريات:

أ. إن سبب انحطاط المسلمين يكمن في العامل الديني.

وقد أنكر الكاتب هذا الرأي قائلاً: إن الانحطاط لا يختصّ بالمجتمعات الإسلامية.

ب ـ حيث إن المسلمين يرَوْن أن الدين يلبّي كلّ احتياجاتهم فقد أدّى ذلك إلى موت روح البحث والتحقيق فيهم. ومن هنا فقد افتقروا إلى الحيوية في هذا المجال.

وهذا ما التزم به الكاتب بالنسبة إلى القائلين بالدين في حدِّه الأقصى، بعد تقسيم المتديِّنين إلى قسمين. ورأى أن إحدى الآفات المترتِّبة على القول بالدين في حدِّه الأقصى هي ضياع النزعة إلى الاستفهام والتساؤل.

ج ـ عدم اهتمام المسلمين بالعلوم التجريبية؛ إذ إن من النظريات المطروحة في بيان أسباب إخفاق المسلمين أن التعاليم الدينية هي التي أوصلت المسلمين إلى هذا المصير. وهناك من المفكِّرين، ممَّنْ عاش تجربة الحكومة الدينية وعاصر إخفاقاتها ـ وخاصّة بعد انتصار الثورة الإسلامية ـ، مَنْ يعمد أحياناً إلى اعتبار أن الدين هو السبب في هذه

(*) مفكِّرٌ ديني بارز، ومعروف بطروحاته الفلسفية والدينية.

الإخفاقات.

وفي الردّ على هذه النظريات يجب القول: إن الإخفاق التاريخي لا ينحصر بالمسلمين، بل إن هذا الإخفاق يعمّ جميع البلدان النامية، بما في ذلك المسلمين وغير المسلمين على السواء.

إن لاتّهام التديُّن بإخفاق المسلمين تصويراً أكثر تعقيداً، يمكن التوصّل إليه من خلال مؤلَّفات المعاصرين، وهو أن التديُّن يجري في أنفسهم مجرى الدم من عروقهم، وهذا يجعلهم من التعبُّد بحيث يقتل فيهم روح الاستفهام والتعمُّق في الأمور.

يجب القول: إن رؤية هؤلاء لا تنبثق عن التأمُّل التاريخي، بل هي رؤيةٌ انتزاعية، حتّى أنّنا نجد فيلسوفاً مثل: هيجل ـ رغم ما يتمتّع به من مكانة فلسفية رفيعة ـ لا يعدو أن يكون بروتستانتياً مؤمناً ومدافعاً عن الثالوث المسيحي في مواجهة سائر الأديان الأخرى.

إن التفكير الديني غير منحصر بـ (هيجل)، حيث يمكن التمثيل بنسبة ابن سينا والسهروردي وصدر المتألِّهين الشيرازي إلى الدين. بل حتّى أولئك الذين أبدعوا العلوم الحديثة، من أمثال: ديكارت، ونيوتن، كانوا من المسيحيين المعتقدين.

لستُ هنا بصدد استنتاج حسن الدين، بل الذي أرومه هو القول بأن هؤلاء الأشخاص كانوا من أكثر المتديِّنين حبّاً للمعرفة، ونَهَماً إلى الاستطلاع العلمي في العالم.

وأرى أن ظاهرة الاستهانة بالدين أمرٌ طارئ، لم يظهر إلاّ في المرحلة المتأخِّرة.

إن الذين غيَّروا العالم؛ بسبب نهمهم العلمي، كانوا من المتديِّنين، ولا يمكن القبول باتّهامهم بالافتقار إلى العقل.

إن التديّن المعرفي لا يتهرّب من الوقوع في الشكّ، بل على العكس من ذلك تماماً، فهو يتعمّد أن يقع فيه. أما التديّن الذي ينزع إلى ضمان المعاش فقط (الدين في حدِّه الأقصى) فإنه يتهرَّب من الاستفهام والتساؤل.

إن من الآفة أن نتصوَّر إمكان تلبية جميع احتياجاتنا في الدنيا والآخرة من خلال الرؤية الأكثرية (الدين في حدِّه الأقصى)، وتجاهل الأفكار البشرية المطروحة،

قائلين بأن الدين قد وفَّر لنا كلّ ما نحتاج إليه. ولو لم تكن لدينا رؤيةٌ أكثرية تجاه الدين كان هناك متَّسع لتبلور النَّهَم إلى التساؤل وحبّ الاستطلاع، وبالتالي الحصول على إجاباتٍ جديدة.

من الخطأ إرجاع تخلُّف المسلمين التاريخي إلى ماهية التقليد أو الحداثة. وإن التعريف بخصائص الحداثة يوصلنا إلى الإجابة بشكلٍ أسرع.

إن للحداثة ثلاث خصائص، وهي:

الأولى: الكهرباء، حيث تعدّ الشرط اللازم للحداثة.

الثانية: ظهور مفهوم الحقّ في حقل الأخلاق والسياسة، وهو أمرٌ لم يكن موجوداً في العالم التقليدي.

الثالثة: العلوم التجريبية، فقد تركت تأثيراً جَذْرياً وجوهرياً على العالم المعاصر.

إن من أسباب إخفاق المسلمين تجاهل المفكِّرين المسلمين وعدم اهتمامهم بالعلوم التجريبية.

هناك مَنْ يقصر الاتجاه الحداثوي على السياسة، بمعنى القهر والغلبة.

ولا بُدَّ من القول لهؤلاء: ليست الحداثة، ولا العقلانية، بل العلوم التجريبية هي التي منحت العالم صورته الراهنة، ونفخت فيه هذه الروح الهندسية. وبعبارةٍ أخرى: إن هذه الغلبة تكمن في ماهية العلوم التجريبية. ففي القرون الوسطى عاشت أوروبا ظروفاً مماثلة، بَيْدَ أن العلم كان تحت سلطة النزعة الأرسطية، وقد وجد طريقه إلى عصر النهضة بفعل طبيعته التجريبية. في حين أن المسلمين قد تبنّوا السياسة الأفلاطونية، ولم يترجموا سياسة أرسطو أبداً؛ حيث كانت جمهورية أفلاطون هي التي ترجمت إلى لغة المسلمين منذ البداية.

تنويهٌ

١ـ إن مسألة صعود ونزول الحضارة الإسلامية، وأسباب تخلُّف المسلمين، من المسائل الهامّة التي حظيت باهتمام العلماء والمفكِّرين على الدوام، وطرحت مختلف الآراء بشأنها.

ولكنْ كما يرى كاتب السطور فإن أسباب التخلُّف، أيّاً كانت، لا تعود إلى تعاليم الإسلام. والشاهد على ذلك أن الإسلام قد اجتاز تجربة قيادة العالم من خلال تعاليمه السامية لخمسة قرونٍ بمنتهى النجاح. وهذا أمرٌ يقرّ به الكثير من المفكّرين أيضاً[1].

٢ـ إن العلاقة بين الدين في حدّه الأقصى وحبّ التساؤل غير واضحة، بل يبدو أن لا علاقة بينهما أبداً. إن هذا الحكم انتزاعيٌّ وبعيد عن الواقعية التاريخية.

ألم يكن النبي الأكرم‌ﷺ، الذي أسس لهذه الحضارة الكبرى، يرى الدين في حدّه الأقصى، ولعب فيه دوراً بوصفه قائداً سياسياً واجتماعياً؟!

وقد عمد الإمام الخميني‌رحمه الله في العصر الراهن ـ وهو من القائلين بالدين في حدّه الأقصى ـ إلى بعث الروح إلى المجتمع الإيراني من جديد، وازدهرت المراكز والمؤسّسات العلمية والجامعية في عهده بشكلٍ لم يسبق له نظير، بحيث أخذ العامة والخاصة يشهدون بإبداعات وإنجازات جيل الثورة.

٣ـ كما أن دعوى تجاهل المسلمين للعلوم التجريبية لا تنسجم مع الواقعية التاريخية أيضاً. فقد اهتمّ المسلمون في مرحلة ازدهار الحضارة الإسلامية بالطبّ والبيطرة والصيدلة والفيزياء والميكانيك وما إلى ذلك من العلوم، إلى جانب اهتمامهم بالفلسفة والأدب والفلك والرياضيات والفقه وغيرها من العلوم. واستمر الأمر على هذه الوتيرة حتّى القرن الهجري الخامس. وقد بدأ عصر انحطاط الحضارة الإسلامية بعد القرن الخامس. وكان السبب في ذلك يكمن في أمور أخرى تمّتْ دراستها في موضعها.

الهوامش

(١) انظر: جرجي زيدان، تاريخ التمدُّن الإسلامي: ٢٤٧؛ جوستاف لوبون، تمدُّن إسلام وعرب (الحضارة الإسلامية والعربية): ٧٠١.

الشاهد المثالي والمشهد الأخلاقي

د. أبو القاسم فنائي(*)

ترجمة: حسن مطر

مدخلٌ

«عامِلْ الناس كما تحبّ أن يعاملوك».

إن الوقوع في الخطأ أثناء إصدار الأحكام الأخلاقية، والاختلاف بين الناس في تشخيص الحكم الأخلاقي للموضوعات، حقيقتان ثابتتان، لا يمكن إنكارهما في الحياة. وقد اقتضت هاتان الحقيقتان الواضحتان من البشر أن يعمدوا إلى تأسيس وتطوير علم الأخلاق وفلسفة الأخلاق.

إن علم الأخلاق وفلسفة الأخلاق إنما يبينان في واقع الأمر منطق السلوك، كما أن علم المنطق يبيّن أخلاق التفكير. وكلما كانت هواجس الإنسان في ما يتعلّق بالسلوك الأخلاقي في الحياة والثبات على هذا السلوك أكثر كانت هواجسه تجاه تصحيح الأحكام الأخلاقية الصادرة عنه وعن الآخرين أكبر.

يسعى فلاسفة الأخلاق على الدوام إلى اكتشاف الأسس والضوابط التي يمكن من خلالها تجنُّب الأخطاء في الأحكام الأخلاقية، أو خفضها إلى الحدّ الأدنى، حتّى يمكن اعتبار الحدّ من الوقوع في الخطأ في إصدار الأحكام الأخلاقية أو تقليلها بوصفه الشأن والمهمّة الرئيسة للتنظير الأخلاقي.

لو أن الفرد أقرَّ بإمكان الخطأ في الأحكام الأخلاقية، والقدرة على الحياة دون الوقوع في هذا الخطأ، أو الحدّ منه على أقلّ تقدير، يكون في الحقيقة معترفاً

(*) أحد الباحثين البارزين في مجال الدين وفلسفة الأخلاق، ومن المساهمين في إطلاق عجلة علم الكلام الجديد وفلسفة الدين.

بوجود صلةٍ بين الأخلاق والعقل والعقلانية؛ لأن إمكان الوقوع في الخطأ في الأحكام الأخلاقية يعني:

١. إن هذه الأحكام تنقسم إلى قسمين: «صحيحة»؛ و«خاطئة»، و«حسنة»؛ و«قبيحة»، و«مبرّرة»؛ و«غير مبرّرة»، و«معتبرة»؛ و«غير معتبرة»، أو «صادقة»؛ و«كاذبة».

٢. يمكن إخضاعها بنظرةٍ ثانوية إلى النقد والتقييم العقلاني.

٣. هناك ملاكات ومعايير عقلانية يمكن من خلالها الفصل والتمييز بين الأحكام الصائبة والحسنة والمبرَّرة والمعتبرة أو الصادقة، وبين الأحكام القبيحة والخاطئة وغير المبرّرة وغير المعتبرة أو الكاذبة.

إن المدَّعى الرئيس هنا هو أن الشروط المختلفة التي يجب أن تجتمع في حكمٍ معيّن لتجعل منه حكماً أخلاقياً، أو يمكن من خلالها تسميته حكماً أخلاقياً مبرّراً، تندرج ضمن مقولتي: «الشاهد المثالي»؛ و«المشهد الأخلاقي»؛ لأن الخطأ في الحكم الأخلاقي إما أن يكون ناشئاً عن الشاهد؛ وإما أن يكون ناشئاً عن المشهد، بمعنى أن الحكم إذا لم يكن حكماً أخلاقياً فذلك إما لأنه حكم أخلاقي غير مبرّر؛ أو لأن الذي أصدره لم يتَّصف بالشروط والأوصاف التي يجب توفّرها فيه؛ أو لأن ذلك الحكم لم يصدر عن مشهدٍ أخلاقي.

وعليه سوف نتناول خصائص الشاهد المثالي والمشهد الأخلاقي ضمن قسمين متتاليين. إلاّ أننا قبل الخوض في تفاصيل البحث نرى ضرورة للمزيد من البيان حول السرّ في حاجة البشر إلى الشاهد المثالي والمشهد الأخلاقي.

الحاجة إلى الشاهد المثالي والمشهد الأخلاقي

إن «النقد»[١] و«التقييم»[٢] و«قيمة الحكم»[٣] تعتبر من الأنشطة الاعتيادية والروتينية واليومية العامة بين جميع الناس. وفي هذه الأنشطة نعتبر حجّية واعتبار معايير وقيم وملاكات خاصّة بوصفها نقطة انطلاق مرحلية ومؤقَّتة، وعلى أساسها نحكم بشأن الموضوع مورد البحث[٤].

إن القِيَم والمعايير (والأسس المبيّنة أو المبرّرة لتلك المعايير والقِيَم) إنما تبيِّن في

الحقيقة خصائص «العالم المثالي»، و«النموذج المثالي»، و«الفرد المثالي»، و«المجتمع المثالي»، و«الصحفي المثالي»، و«النائب المثالي»، و«السياسي المثالي»، و«المواطن المثالي»، و«الطبيب المثالي»، و«المعلم المثالي»، و«الطالب المثالي»، و«الأب المثالي»، و«الزوجة المثالية»، و«الولد المثالي»، وما إلى ذلك؛ أو أنها تنتزع وتعتبر من خلال أخذ هذه الخصائص بنظر الاعتبار. وليست الغاية من نقد وتقييم وبيان قيمة الحكم إلا إظهار مطابقة أو عدم مطابقة الموضوع أو الشخص مورد البحث مع العالم والنموذج والفرد والمصداق المثالي، وبُعْده وقربه من ذلك المثال النموذجي المطلوب والمنشود.

ويجدر بنا توضيح هذا المدَّعى من خلال المثال التالي: لنفترض أنك تريد شراء سيارة. لكي يكون قرارك في شراء هذه السيارة عقلانياً لا بُدَّ قبل كلّ شيء من أن تكوّن في ذهنك صورةً واضحة عن السيارة الجيّدة. إن الصورة الذهنية التي تحملها عن السيارة الجيدة تحمل خصائص ومواصفات الفرد المثالي للسيارة، ويمكن لك أن تصف هذه الصورة في إطار عددٍ من الأصول والقواعد العامة[٥]. فعلى سبيل المثال يمكنك القول: إن خصائص السيارة الجيّدة عبارةٌ عن كونها:

١ـ قليلة الاستهلاك للوقود.

٢ـ فائقة السرعة (أو سريعة جدّاً).

٣ـ متينة وقويّة.

٤ـ واسعة (فارهة ومريحة).

٥ـ ذات ماركة معروفة في سمعتها.

٦ـ صديقة للبيئة، وأمينة، ومشمولة للضمان والتأمين الحكومي، وما إلى ذلك.

إن هذه المعايير تبيّن في الحقيقة بعض صفات «الفرد المثالي» للسيارة، وإن هذه القائمة مفتوحة، وليس لها حدّ تقف عنده، ولذلك يمكن إصلاحها وتعديلها ونقدها وتقييمها بشكلٍ مستمر. وكلّما كانت السيارات المنتجة متّصفة بأكثر هذه الصفات كانت أقرب إلى الفرد المثالي. فمن الممكن لسيارةٍ أن تكون جيدة من جهةٍ، وسيئة من جهةٍ أخرى.

إن المسألة الهامّة التي تثبت من خلال هذا المثال هي أن صفة «الحُسْن»، التي

هي صفةٌ معيارية، لا تعرض على موضوعها بشكلٍ مباشر ومن دون واسطة، وإنما يكون عروضها على موضوعها من خلال الصفات المعيارية وغير المعيارية الأخرى[٦].

وإن هذه المسألة الهامّة تتضمن مسائل هامّة أخرى نشير في ما يلي إلى بعضها:

١ـ إن الأوصاف المعيارية تنبثق من صلب بعض الأوصاف «الموضوعية»[٧] و«الواقعية»[٨] للموضوع، وتحمل على تلك الأوصاف والخصائص. إن هذا الارتباط هو نوع من الارتباط «الأنطولوجي»[٩] و«الميتافيزيقي».

٢ـ إن هذا الارتباط يُنتج بدوره نوعاً من العلاقة «المعرفية»[١٠] بين العلم والقِيَم[١١]. فإذا سألكَ أحدُهم: «كيف كانت هذه السيارة جيدة؟» ستقول له في الجواب: «لأنها تستهلك القليل من الوقود»، أو «لأنها قويّة»، وهكذا.

٣ـ وعليه فإن الأحكام المعيارية الأمّ أو الأولى إنما تكتشف ويتمّ تبريرها من خلال التجربة أو المشاهدة، وليس من خلال الاستدلال القياسي بالمعنى المتعارف للكلمة. **هذا أولاً**.

وثانياً: إن الأحكام المعيارية «الاستنتاجية»[١٢] و«الاشتقاقية»[١٣] إنما تقبل التبرير من خلال التمسُّك بتركيب القضايا العلمية والفلسفية بحكم أو مجموعة من الأحكام المعيارية الأمّ[١٤].

٤ـ ليس هناك موضوعٌ يتوفّر على مجرّد الصفات المعيارية فقط؛ إذ لا يمكن الادّعاء بأن السيارة جيّدةٌ دون الأخذ بنظر الاعتبار الصفات والخصائص التي أوجبت جودتها.

٥ـ إن الصفات الموضوعية غير المعيارية تنقسم إلى مجموعتين، وهما: «ذات صلة»[١٥]؛ و«غير ذات صلة»[١٦]. وفي ما يتعلق بالسيارة تعتبر «قلّة الاستهلاك للوقود» من الصفات ذات الصلة، إلاّ أن دين ومعتقد مَنْ قام بإنتاجها وتصنيعها، أو أيديولوجية ورؤية الشاري والبائع في حدّ ذاتها، لا تلعب دوراً في جودة السيارة أو عدم جودتها، ولذلك فإن هذه الأمور تعتبر صفات وخصائص «غير ذات صلةٍ».

٦ـ لو كان هناك شيئان يتّصفان بصفات موضوعية غير اعتبارية واحدة كانت صفاتهما المعيارية واحدة أيضاً. فعلى سبيل المثال: لا يمكن الادّعاء بوجود سيارتين

تتّصفان بذات الصفات ذات الصلة، ومع ذلك تتّصف إحداهما بالجودة والأخرى بغير الجودة[١٧].

٧ـ لو كان لشيئين صفات معيارية مختلفة كانا مختلفين حتماً في صفاتهما الموضوعية غير المعيارية أيضاً. فإذا كانت إحدى السيارتين جيّدة والأخرى غير جيدة كانت الأولى مثلاً قليلة الاستهلاك للوقود والأخرى كثيرة الاستهلاك، وهكذا.

إن هذه المسائل تصدق بشأن جميع أنواع النقد والقِيَم وقِيَم الأحكام، ومنها: النقد والتقيم وقيم الأحكام الأخلاقية. أما المسألة المرتبطة ببحثنا الراهن مباشرة فهي أن إدراك وإصدار الحكم الاعتباري، وبيان خصائص الفرد المثالي لنوعٍ أو طبقة، وكذلك تطبيق تلك الخصائص على الفرد المشكوك ومورد النزاع، يتوقّف على أن ينظر «الشاهد المثالي» إلى الموضوع مورد البحث من زاوية «المشهد الخاصّ». وعليه يمكن تعريف الحكم المعياري أو الحكم المعياري «المعتبر» و«المبرَّر» على النحو التالي: «إن الحكم المعياري أو الحكم المعياري «المعتبر» و«المبرّر» عبارةٌ عن: حكم الشاهد المثالي الذي ينظر إلى الموضوع من زاوية المشهد ذي الصلة به».

يمكن للمشهد الخاص ذي الصلة أن يكون مشهداً «أخلاقياً» أو «فقهياً» أو «دينياً» أو «عرفياً» أو «اقتصادياً» أو «سياسياً» أو «حقوقياً» وما إلى ذلك. وعليه فإن هذا المشهد يختلف من حقلٍ إلى آخر[١٨].

وعلى هذا الأساس فإن معرفة أو تبرير الحكم أو المعتقد الأخلاقي يقوم على ركنين رئيسين، وهما:

١ـ الشاهد المثالي.

٢ـ المشهد الأخلاقي.

بمعنى أن الحكم والمعتقد الأخلاقي أو الحكم والمعتقد الأخلاقي المبرّر ـ بحسب التعريف ـ عبارةٌ عن: حكم ومعتقد الشاهد المثالي الذي ينظر إلى الموضوع مورد البحث من زاوية المشهد الأخلاقي. ونحن لكي نعرف الحكم الأخلاقي، أو لكي نعرف ما هو الحكم الأخلاقي المبرَّر على المستوى الأخلاقي، لا مندوحة لنا من الرجوع إلى الشاهد المثالي الذي ينظر إلى الموضوع من زاوية المشهد الأخلاقي[١٩].

وإذا تجاوزنا بعض الآراء الشاذّة والنادرة في فلسفة الأخلاق نجد إجماعاً من قبل فلاسفة الأخلاق على أن الحكم الأخلاقي أو الحكم الأخلاقي المبرَّر ليس حكماً يصدره الفرد في لحظته الفعلية والراهنة، ويكون في إصداره لذلك الحكم ملتفتاً إلى الأوضاع والأحوال المحيطة به أو التي ستحيط به في المستقبل؛ إذ من الممكن للفرد في «الوضع الراهن» أن يكون:

١ـ غير مطّلع بالمقدار الكافي على الأمور الواقعية غير ذات الصلة من الناحية الأخلاقية.

٢ـ أن يأخذ الأمور غير ذات الصلة من الناحية الأخلاقية بنظر الاعتبار، ويدخلها في حكمه.

٣ـ أن يتأثّر بمشاعره غير الأخلاقية أو ميوله ومصالحه الشخصية. ومن الطبيعي أن أحكام الفرد الذي يعيش هذه الأوضاع إما أن لا تكون مبرّرة؛ أو غير أخلاقية أساساً، وإلا لم تكن هناك حاجةٌ إلى علم الأخلاق أو فلسفة الأخلاق.

ولرفع هذه المشكلة، والحيلولة دون الوقوع في الأخطاء، أو الحدّ منها، في مقام إصدار الحكم الأخلاقي، قدَّم فلاسفة الأخلاق طرق حلٍّ مختلفة. إلا أنني أذهب إلى الاعتقاد بأن الحلّ المشتمل على جميع هذه الحلول يعود إلى شرطين، وهما:

١ـ أن يكون الحكم الأخلاقي أو الحكم الأخلاقي المبرّر هو حكم «الشاهد المثالي».

٢ـ أن يكون الحكم الأخلاقي أو الحكم الأخلاقي المبرّر صادراً عن «المشهد الأخلاقي».

بمعنى أنه لكي يكون الحكم أخلاقياً، أو لكي يكون الحكم الأخلاقي مبرّراً، لا بُدَّ لكلٍّ من الشاهد والمشهد أن يتّصف ببعض الصفات والخصائص. إن الشاهد المثالي في حقل الأخلاق هو غير الشاهد المثالي من الحقول الأخرى، كما أن المشهد الأخلاقي يختلف عن المشاهد الأخرى. وهذا ما سوف نتناوله بالبحث من خلال العنوانين التاليين[٢٠].

خصائص الشاهد المثالي

إن إصدار أو إدراك الحكم الأخلاقي رهنٌ بالخصائص والصفات التي يجب أن تتوفر في «حَكَم الأخلاق».

فمن جهةٍ يمكن القول: إننا نحن البشر لا نمتلك الصلاحية اللازمة لإدراك أو إصدار الحكم الأخلاقي أو الحكم الأخلاقي المبرّر، ولذلك فإن أحكامنا الأخلاقية دائماً ما تكون عرضة للنقد.

ومن جهةٍ أخرى يمكن القول: إننا نمتلك صلاحية نقد الأحكام الأخلاقية الصادرة عنا أو عن غيرنا ـ كما أننا نمارس هذا النقد على المستوى العملي أيضاً ـ، وهذا يُثبت بنحوٍ من الأنحاء أننا نمتلك صلاحية إدراك أوتشخيص أو إصدار الحكم الأخلاقي أو الحكم الأخلاقي المبرّر.

إن المقارنة بين هاتين الحالتين تدفعنا إلى الكشف عن الصلاحيات الضرورية في صحّة الحكم الأخلاقي. ويمكن توضيح الاختلاف بين هاتين الحالتين في إطار هذين المصطلحين: «الوضعية الراهنة»[٢١]؛ و«الوضعية الأصلية»[٢٢] أو «الوضعية المثالية»[٢٣]، حيث تظهر القائمتان التاليتان بعض الاختلافات الهامّة بين هاتين الوضعيتين.

قائمة الوضعية الراهنة

١ـ إدراك الأمور والوقائع غير ذات الصلة من الناحية الأخلاقية، وإدخالها في الحكم الأخلاقي.

٢ـ الجهل بالأمور والوقائع ذات الصلة من الناحية الأخلاقية.

٣ـ الانحياز وعدم الإنصاف.

٤ـ الافتقار إلى التجربة والبصيرة الأخلاقية.

٥ـ النظر من زاوية المشهد غير الأخلاقي.

٦ـ التمسُّك بالأصول الأخلاقية غير المبرّرة.

٧ـ التمسُّك الاعتباطي بالأصول الأخلاقية المبرّرة.

٨. عدم التناغم في إصدار الأحكام.

٩. عدم الرحمة، وعدم إضمار الخير للآخرين.

١٠. الاحتيال والافتقار إلى المصداقية.

١١. عدم الجدّية في تشخيص الحكم الأخلاقي أو الوقائع والأصول ذات الصلة.

١٢. العجز عن حلّ التعارض الحاصل بين الأصول الأخلاقية.

١٣. الجزمية، وتجاهل الأحكام الأخلاقية الصادرة عن الآخرين.

١٤. الإيمان بالتقاليد الأخلاقية، دون تمحيصها ونقدها.

قائمة الوضعية الأصليّة أو المثالية

١. الجهل بالأمور والوقائع غير ذات الصلة من الناحية الأخلاقية، أو عدم إدخالها في الأحكام الأخلاقية.

٢. الإدراك الكافي للأمور والوقائع ذات الصلة من الناحية الأخلاقية.

٣. الحياد والإنصاف.

٤. امتلاك التجربة والبصيرة الأخلاقية.

٥. النظر إلى الأمور من زاوية المشهد الأخلاقي.

٦. التمسُّك بالأصول الأخلاقية المبرّرة.

٧. التمسُّك المنطقي بالأصول الأخلاقية المبرّرة.

٨. التناغم في إصدار الأحكام.

٩. الاتّصاف بالرحمة، وإضمار الخير للآخرين.

١٠. المصداقية والأمانة.

١١. الجدّية في تشخيص الحكم الأخلاقي والوقائع ذات الصلة.

١٢. القدرة على حلّ التعارض بين الأصول الأخلاقية (الحكمة).

١٣. التواضع العقلاني، والاهتمام بالأحكام الأخلاقية الصادرة من قبل الآخرين.

١٤. نقد الأخلاق التقليدية.

ويمكن لكلٍّ من هاتين القائمتين أن تخضع للتقييم والإصلاح والتكميل. وفي الوقت نفسه ـ كما هو واضحٌ ـ فإنّ بعض هذه الخصائص تتعلّق بشخص الحَكَم. ونحن نسمّي الشخص الذي يتّصف بهذه الخصائص بـ «الشاهد المثالي»، وعليه فإن الشاهد المثالي في حقل الأخلاق هو:

١ـ المطّلع بالمقدار الكافي[٢٤]، بمعنى أنه مدركٌ للوقائع ذات الصلة التي تتدخّل بنحوٍ من الأنحاء في الحكم الأخلاقي.

٢ـ الذي يتمتّع بالتجربة والبصيرة الأخلاقية والحكمة العملية.

٣ـ الذي يتّصف بالحياد والإنصاف، ولا يكون لمصالحه الشخصية تأثيرٌ في حكمه.

٤ـ الرحيم الذي يُضْمر الخير للآخرين.

٥ـ الذي يتّصف بالصدق والأمانة، والذي يكون بريئاً من الاحتيال والكذب.

٦ـ الذي ينظر إلى الموضوع من زاوية المشهد الأخلاقي (ليس مستبدّاً، ولا مصلحياً، ويرى أن التقدُّم يكون للحقّ عند التعارض بينه وبين المصلحة).

٧ـ الذي تكون الأصول الأخلاقية التي يستند إليها مبرَّرة.

٨ـ الذي يكون تمسُّكه بالأصول الأخلاقية المبرَّرة منطقياً.

٩ـ الذي تكون أحكامه متناغمة.

١٠ـ الذي يسعى بجدّية وصدق في تشخيص الحكم الأخلاقي والوقائع ذات الصلة والأصول الأخلاقية ذات الصلة.

١١ـ الذي لديه القدرة على حلّ التعارض الأخلاقي، من طريق تشخيص الأصل الأخلاقي الأهمّ (أي إنه حكيمٌ).

١٢ـ الذي يتمتّع بالتواضع العقلاني، ولا يكون من القائلين بالحَتْمية والجَزْم، ويهتمّ بالأحكام الأخلاقية الصادرة عن الآخرين.

١٣ـ الذي يتعامل مع الأخلاق التقليدية بأسلوبٍ نقدي[٢٥].

خصائص المشهد الأخلاقي

يُعَدّ المشهد الأخلاقي من ذاتيات ومقوّمات الأخلاق، ومعياراً للفصل والتفكيك

بين الحكم الأخلاقي والحكم غير الأخلاقي. إلاّ أن فلاسفة الأخلاق يختلفون في تفسير المشهد الأخلاقي، حيث يبرّرون آراءهم بشأن هذا المشهد من خلال التمسُّك بالمشاهدات التي يمتلكها الناس حول خصائص هذا المشهد، واختلافه عن سائر المشاهد المعيارية الأخرى.

وفي الحقيقة يمكن القول: إن الآراء المختلفة الموجودة في تفسير المشهد الأخلاقي هي جهود من أجل «التنسيق» و«الإصلاح» العقلاني لهذه المشاهدات. ولذلك فإن نقد وإبطال هذه الآراء إنما يتمّ عبر تقييمها ووضعها في ميزان التجربة والمشاهدة الأخلاقية. وبعبارةٍ أخرى: إن المشهد الأخلاقي هو «النظرية الأخلاقية»، أو إنه يشكّل الهيكل والعمود الذي تقوم عليه النظرية الأخلاقية.

إن المشهد الأخلاقي يتمّ بيانه في إطار حكمٍ أو عدد من الأحكام الأخلاقية الأساسية، والتي يمكن من خلالها الحكم بشأن سائر الأحكام الأخلاقية الأخرى، وتشخيص ما هو الأخلاقي أو غير الأخلاقي، وما هو المبرّر وغير المبرّر منها.

إن «المشهد الأخلاقي» يختلف عن «المشهد الشخصي» و«المشهد الفئوي» و«المشهد النقابي» و«المشهد المصلحي» و«المشهد الحقوقي» و«المشهد الفقهي» و«المشهد السياسي» و«المشهد الديني». إن هذا المشهد هو نوع من المشهد «اللامكاني». وإن الرؤية من زاوية هذا المشهد إلى موضوعٍ ما إنما هي في الحقيقة «رؤية من اللامكان إلى كلّ مكان»[٢٦]، أو «الرؤية بعين الله» إلى ذلك الموضوع.

كما أن المشهد الأخلاقي يختلف أيضاً عن «مشهد الحكام» و«مشهد المحكومين»؛ لأن هذا المشهد من مقتضيات الهويّة الإنسانية والعقلانية للإنسان، والتي تعتبر من ذاتيّاتها التي تتقدَّم على هويّاته العرضية، من قبيل: الهوية الدينية والنقابية والوطنية والقومية والجنسية.

إن الخصائص التي يجب توفُّرها في الحكم المعياري؛ لكي يمكن اعتباره معياراً أخلاقياً، تنقسم إلى قسمين، وهما: الخصائص الصورية؛ والخصائص المضمونية. وفي الحقيقة يمكن القول: إن هذه الخصائص تبيِّن مقتضيات العقلانية في حقل الأخلاق. وكما تقدَّم أن ذكرنا هناك الكثير من النظريات في ما يتعلَّق

بخصائص المشهد الأخلاقي، وسوف نسعى هنا إلى المرور على بعض هذه النظريات باختصارٍ.

أ. الأخلاق الواقعية

إن «الأخلاق الواقعية» اسمٌ لنظرية في باب المشهد الأخلاقي. إن هذه النظرية تصف الدرجة الممكنة الأدنى من العقلانية في ما يتعلّق بالأخلاق؛ حيث إن الشرط الوحيد الذي تشترطه هذه النظرية ليكون الحكم أخلاقياً هو أن يكون هذا الحكم «واقعياً»، أو أن لا يكون «لغواً».

ويمكن تبويب هذه النظرية على النحو التالي: «إن الحكم الأخلاقي أو الحكم الأخلاقي المبرَّر هو الحكم الذي لا يكون لغواً».

تقول هذه النظرية: لو لم يكن الحكم المعياري لغواً، وكان واقعياً، أمكن اعتباره حكماً أخلاقياً مبرّراً، بمعنى أن الحكم المعياري؛ لكي يكون حكماً أخلاقياً أو مبرّراً، لا يحتاج إلى شيءٍ أكثر من ذلك.

ولبيان تطبيقات هذا الأصل العامّ يمكن لنا أن نشير إلى موردين: **الأوّل**: حيث لا يمكن تنفيذ الحكم المعياري مورد البحث؛ بسبب عجز الشخص عن تنفيذه، من قبيل: الأمر بالمحال، أو التكليف بما لا يطاق؛ **والآخر**: عندما يتمّ الجمع بين الحكم مورد البحث وضدّه في موضعٍ واحد، كالأمر بشيءٍ والنهي عنه في وقتٍ واحد (والمورد الثاني هو في الحقيقة مصداقٌ للمورد الأول).

ولكنْ هناك الكثير ممّا يمكن طرحه بشأن هذه النظرية.

وفي ما يلي نشير إلى بعض الأمور التي يمكن طرحها بهذا الشأن:

الأمر الأوّل: إن الشرط المذكور في هذه النظرية لا يختصّ بحقل الأخلاق، بل يشمل حتّى القِيَم والمعايير الحقوقية والفقهية وغيرهما أيضاً، بمعنى أن القيم والمعايير الحقوقية والفقهية إذا افتقرت إلى هذا الشرط سيتمّ إبطالها[٢٧]. وعليه فإن هذه النظرية لا تبيّن المشهد الأخلاقي وإنما تضع الإصبع على صفةٍ عامة يجب أن تتوفَّر في جميع الأحكام المعيارية، سواء أكانت من الأحكام الأخلاقية أو المصلحية أو

الحقوقية أو الفقهية وما إلى ذلك. ولذلك لا يمكن من خلال الأصل الواقعي فصل الحكم الأخلاقي عن الأحكام الصادرة عن المشاهد الموازية والمشابهة.

وبعبارةٍ أخرى: إن هذه النظرية تبيِّن الأصل أو القاعدة المعيارية التالية: «قبح التكليف بما لا يُطاق» أو «استحالة التكليف بما لا يمكن القيام به». وإن هذه القاعدة المعيارية تعدّ واحدةً من أصول أخلاق التشريع (التقنين) بشكلٍ عامّ، ولا تختصّ بالتقنين أو الاعتبار الأخلاقي.

إلاّ أن الأمر الهامّ في البين هو: **أوّلاً**: إن أخلاق التقنين لا تختزل في هذا الأصل، وهناك معايير أخرى أيضاً، ناظرة إلى طريقة التشريع والتقنين المثالي والمنشود.

وثانياً: إذا قبلنا بأن معايير أخلاق السلوك اعتبارية لا يمكن لنا أن ندَّعي أنّ معايير أخلاق التشريع اعتبارية بهذا المعنى أيضاً؛ إذ لا محصّل لتبرير أو إبطال الحكم الاعتباري من خلال التمسُّك بحكم اعتباري من سنخه ورتبته.

أجل، يمكن القول: إن معايير أخلاق التشريع والتقنين هي من اعتبار «العقل العملي»، وإن هذه المعايير تعمل على توجيه العقلاء في مقام التشريع والتقنين. ولكنْ لا يمكن القول: إن معايير أخلاق التشريع من اعتبارات العقلاء أيضاً؛ لأن العقلاء بما هم عقلاء بحاجةٍ إلى تبرير عقلاني لاعتبار حكمٍ ما، بمعنى أن الاعتبارات العقلائية عبارةٌ عن الاعتبارات المنسجمة مع الضوابط والمعايير العقلانية الحاكمة على الاعتبار، وإلاّ لن يكون هناك فرقٌ بين الاعتبارات العقلائية والاعتبارات الأخرى.

ولكنْ في مثل هذه الحالة يمكن القول: إنّه بالإمكان الكشف عن معايير العقل العملي والتعرُّف عليها من طريق العقل النظري، بمعنى أن العقل النظري يمكنه أن يُثبت ما إذا كان للعقل العملي مثل هذا الحكم أم لا. ومن خلال التعرُّف على هذه المعايير يمكن الكشف عن اعتبارات العقلاء، التي هي نتيجة تطبيق تلك المعايير عن الموارد الخاصة والتعرُّف عليها. وبعبارةٍ أخرى: إن أحكام وأوامر العقل العملي هي نوعٌ من الواقعية التي يتمّ إدراكها من خلال التجربة والمشاهدة.

فلو قلتُ: «إن التكليف بما لا يُطاق ليس قبيحاً من الناحية العقلية»، وكان العقل يحكم بقبح التكليف بما لا يُطاق، سأكون كاذباً، بمعنى أن سنخيَّتي لا

تطابق الواقعية الناظرة إلى ذلك الحكم والمعبّرة عنه؛ لأن العقل يحكم بذلك، بينما ذكرتُ أن العقل لا يحكم بذلك.

إن العبارات التي تستعمل في إصدار الأمر والإنشاء، أو اعتبار الضرورة والحظر، هي عباراتٌ غير خَبَرية، وغير معرفية، ولا تقبل الاتّصاف بالصدق والكذب. وأما العبارات التي يخبر بها الفرد عن صدور أمرٍ، أو إنشاء واعتبار للضرورة والحظر، فهي عباراتٌ خَبَرية، ومعرفية، وقابلة للاتّصاف بالصدق والكذب. وعليه فإنّ العبارات التي تخبر عن الأمر والنهي والإنشاء والاعتبار تحكي عن قضايا «حقيقية»، لا عن قضايا «اعتبارية». وإن التفكيك بين الإدراكات الاعتبارية والإدراكات الحقيقية، وتَبَعاً لذلك التفكيك بين العلوم الحقيقية والعلوم الاعتبارية، ورسم الحدّ الفاصل بينهما، يقوم على التسامح.

ومن الجدير بالذكر أن «قبح التكليف بما لا يطاق» معيارٌ اشتقاقي نحصل عليه من خلال تطبيق أصلٍ عامّ على مورد التشريع والتقنين. إن هذا الأصل العامّ يقول: «إن الأمر العَبَثي، والذي يُعَدّ لغواً، قبيح»، أو «يجب عدم ارتكاب اللغو والعبث». وإن هذا الأصل يبيِّن بديهيةً من بديهيات «العقل العملي»، أو يبيِّن بديهيةً من بديهيات «العقل النظري»، بمعنى أنه ليس مهمّاً أن نقول بوجود «القبيح»، أو ارتباط «الوجوب» بالعالم الخارجي من الناحية الوجودية والميتافيزيقية، وأنّ بالإمكان معرفته من طريق العقل، وأنْ لا دور للعقل في تحقُّق هذه الصفة؛ أو أن نقول بعدم وجود مثل هذه الصفة والارتباط في عالم الخارج، وأنها تعتبر من قبل العقل، وأنها إنما توجد في عالم الاعتبار بالوجود الاعتباري؛ إذ إن هذا الوصف والارتباط في كلتا الحالتين سوف يكون موجوداً في ما وراء «العقل النظري»، ويمكن للعقل النظري أن يتصوَّر أو يُصدِّق بوجوده وعدمه، بمعنى أن هذا الحكم في كلتا الحالتين يُعَدّ من بديهيات العقل النظري. وإذا كان هناك من اختلافٍ فهو يكمن في أن هذا الحكم، مضافاً إلى ذلك، هل هو من بديهيات العقل العملي أيضاً أم لا؟ (يمكن التعرّف على اعتبارات العقل العملي من خلال العقل النظري، ويمكن للعقل النظري أن يخبرنا عما إذا كان لدى العقل العملي مثل هذا الاعتبار أو لا). والمهمّ هو أن هذا الحكم يصدر بنحوٍ من

الأنحاء عن العقل (والعقلانية)، ويمكن تصوُّره وتصديقه من خلال الرجوع إلى العقل. وإن المعتقد أو القضية التي تعبِّر عن هذا الأصل يمكن تأييدها وإبطالها وتبريرها من الزاوية المعرفية.

وفي الوقت نفسه يمكن القول:

١. إن بديهيات العقل المعياري لا تختزل في هذا الأصل.

٢. ومن خلال المزج بين «الضرورات» البديهية (البديهيات المعيارية) وبين «الموجود» يمكن استنتاج وتبرير المعايير و«الضرورات» الفرعية والاشتقاقية.

وأما سبب عدم حصر البديهيات العقلية المعيارية في هذا الأصل فلأن هذا الأصل البديهي يتمّ إدراكه وتصديقه من طريق المشاهدة العقلانية. وإن ذات هذه المشاهدة التي نحصل من خلالها على مثل هذا التصوُّر والتصديق تقول لنا بأن المعتقدات المعيارية والبديهية متكثِّرة في ذاتها، ولا تختزل بهذا الأصل، ولا يمكن تحويلها وخفضها إلى أصلٍ واحد.

وعلى أيّ حال فإن من الواضح لنا أن معيار نقد الأفكار الاعتبارية لا يُختزل في «الواقعية» و«عدم اللغو».

يقول العلامة الطباطبائي والشيخ مطهّري، بعد تأكيدهما على وجود الحائل المنطقي بين الحقائق والاعتبارات، ونفي الارتباط الاستنتاجي بين الأفكار الحقيقية والأفكار الاعتبارية: إن «اللغو» هو المعيار الوحيد الذي يمكن من خلاله نقد وتقييم الأفكار الاعتبارية، بمعنى أن الاعتبار إنما يكون غير مبرَّر وغير معقول إذا كان لغواً، ولم يكن بإمكان الشخص الذي أصبح نافذاً في حقّه أن يتّبعه. وبعبارةٍ أوضح: «يقبح التكليف بما لا يُطاق»[٢٨].

وقد عمد الدكتور سروش بدوره إلى الدفاع عن رؤيةٍ شبيهة بهذه الرؤية في فصلٍ تحت عنوان «الأخلاق الواقعية» من كتابه (دانش وأرزش)، حيث ذهب إلى الاعتقاد بأن الأفكار الاعتبارية يمكن إبطالها من خلال التمسّك بالحقائق، إلاّ أن هذه الأفكار لا يمكن إثباتها أو تأييدها من هذا الطريق[٢٩].

إلاّ أن الذي نراه هو عدم وجود فرقٍ بين الإثبات والإبطال من الناحية المنطقية،

ولا ينبغي فهم الارتباط الاستنتاجي بين الحقائق والاعتبارات مساوياً للإثبات والتأييد. وإذا عُدّ إثبات أو تأييد قضية اعتبارية بمساعدة قضية حقيقية محضة مغالطةً كان إبطالها من هذا الطريق مغالطةً أيضاً. وإذا توقَّف إمكان إبطال قضية اعتبارية على التلفيق بين القضايا الحقيقية والاعتبارية كان إثباتها ممكناً من هذا الطريق فقط. فلو أن الفرد آمن بشكلٍ مسبق بـ «قبح اللغو» لا يمكنه أن يقول: «إن اعتبار اللغو قبيحٌ وباطل»، بمعنى أن قبح اعتبار اللغو مصداقٌ لكبرى كلّية. ولو أن شخصاً لم يؤمن مسبقاً بـ «قبح التكليف بما لا يُطاق» لا يمكنه أن يستنتج عدم معقولية تكليف خاصّ، أو عدم كونه مبرراً؛ لكونه يفوق الطاقة (كان الأشاعرة يذهبون إلى القول بعدم قبح التكليف بما لا يُطاق، ولذلك كان «الجبر» ـ من وجهة نظرهم ـ ينسجم مع «المسؤولية» و«التكليف»).

وعليه فإن صحّة واعتبار هذا النوع من الاستدلال والاستنتاج في دائرة الاعتبارات يتوقّف من الناحية المنطقية على وجود قضية اعتبارية بديهية في الحدّ الأدنى، بحيث إن هذه القضية نفسها لا يمكن تبريرها من خلال هذا النوع من الاستدلال والاستنتاج، ولا بُدَّ من الحصول على تبريرها اللااستنتاجي من طريقٍ آخر.

ولكنْ لو قبلنا بمثل هذا التحليل أمكن لنا القول بعدم وجود أيّ دليلٍ يثبت أن القضية الاعتبارية التي نحتاج إليها لإثبات الصحّة والاعتبار المنطقي لهذا النوع من الاستدلال والاستنتاج هي مجرَّد قضية واحدة. فإلى جانب «قبح اللغو» و«قبح التكليف بما لا يُطاق» هناك اعتباريات وقضايا كبريات أخرى أيضاً، وهي تحمل ذات الخصائص، ويمكن لها أن تلعب ذات الدَّوْر في تبرير القضايا الاعتبارية. كما أنها تبرّر من ذات الطريق الذي برّر هذه القضية. ومن خلال المزج بين بعض هذه القضايا الاعتبارية والقضايا الحقيقية يمكن تأييد وتبرير القضايا الاعتبارية الفرعية والاشتقاقية، دون أن يكون هناك خصوصيةٌ للنفي والإبطال.

وبعبارةٍ أخرى: لا خصوصية لاستنتاج الاعتباريات من الحقائق. كما لا يمكن استنتاج أيّ حقيقة من أيّ حقيقةٍ أخرى. وكما لا يمكن الاستدلال بكلّ شيء على كلّ شيء لا يمكن استنباط أيّ اعتبار من صُلْب كلّ حقيقة. فلا خصوصية لكون

الشيء حقيقياً، ولا خصوصية لكونه اعتبارياً، ولا خصوصية للإثبات والإبطال. والقاعدة العامّة تقول: إن صحّة واعتبار الاستنتاج والاستدلال على المستوى المنطقي رهنٌ بتناسب وسنخية نتيجة ومقدّمات الاستدلال. وإنّ هذا التناسب وهذه السنخية تحصل من خلال حضور نتيجة الاستدلال ضمن المقدّمات بنحوٍ من الانحاء، بمعنى أنه ليس هناك أيّ مفهوم في نتيجة الاستدلال لا يكون في مقدّماتها. فلو كانت نتيجة الاستدلال قضية اعتبارية كانت إحدى مقدّمات الاستدلال قضية اعتبارية من ذلك السنخ حَتْماً، وإن المفاهيم الموجودة في النتيجة يجب أن يكون لها حضورٌ في ضمن المقدّمات أيضاً.

إلاّ أن سلسلة هذه الأدلّة يجب أن تنتهي إلى قضيةٍ أو قضايا بديهية وغير استنتاجية، قابلة للتبرير من طريق آخر غير الاستدلال.

وعليه فإن الاعتبار المنطقي للاستدلال في دائرة المعايير والاعتبارات يتوقّف على وجود قضيةٍ أو عدد من القضايا الاعتبارية البديهية.

يرى أغلب الفلاسفة أن هذه القضايا قابلة للتبرير من طريق المشاهدات العقلانية. إلاّ أن الأمر الهام هو أن هذه القضايا متعدّدة ومتكثّرة، وإن المشاهدة التي تقول: «إن اللغو والتكليف بما لا يُطاق قبيحٌ» تقول أيضاً: إن هناك شروطاً وضوابط ومعايير أخرى يكون تبرير الاعتبار العقلائي رَهْناً بها أيضاً. وهناك قضايا اعتبارية أخرى يمكن من خلال مزجها وتركيبها مع قضايا حقيقية تأييد وتبرير أو إبطال قضايا اعتبارية فرعية واشتقاقية أيضاً.

وعليه فإن فصل الحقائق عن الاعتباريات لا يشتمل على النتيجة التي ينشدها القائلون بهذا الفصل، وإن النتيجة القائلة: «لا يمكن إثبات قضية معيارية واعتبارية من الناحية المنطقية والاستدلالية من خلال القضايا الحقيقية المحضة والبحتة، وبالعكس» لا يترتّب على القول بهذا الفصل والتفكيك؛ لأن الامتناع المنطقي لمثل هذا الاستنتاج لا يختص بالحقائق والاعتباريات، وإن مثل هذا الحائل المنطقيّ قائمٌ حتى بين الحقائق الفلسفية والحقائق العلمية وبين الحقائق الفيزيائية والكيميائية أيضاً.

وعليه لا خصوصية ولا موضوعية لكون الشيء حقيقياً، أو لكونه اعتبارياً.

وعليه لا يمكن أن نستنتج من هذا الفصل والتفكيك أن دور القضايا الحقيقية في الاستدلال في مجال المعايير والاعتباريات يُختزل بالإبطال، ولا يمكن أن نستنتج أن القضايا المعيارية والاعتبارية مجرَّد قابلة للإبطال، وأن إثباتها أو تأييدها مغالطةٌ، ولا يمكن أن نستنتج أن المعايير والاعتباريات تنشأ عن أذواق وأمزجة الأفراد الراهنة والفعلية، ولذلك فهي خارجةٌ عن مقسم العقلانية، ولا تقبل النقد والتقييم العقلاني، ولا يمكن الاحتجاج لها، أو يمكن مجرَّد الاحتجاج بلسانها فقط. فلا شيء من هذه النتائج يترتَّب على ذلك التفكيك.

ومضافاً إلى ذلك، إن تفكيك الحقائق عن الاعتباريات ليس فيه أيّ دلالة على وجود «حائل معرفي» بين العلوم الحقيقية والعلوم المعيارية والاعتبارية. إن بعض الأوصاف والروابط المعيارية والاعتبارية تقوم على الحقائق. ويمكن اكتشاف أيّ وصف أو رابطة معيارية واعتبارية قائمة على أيّ وصف أو أيّ ارتباط حقيقي من خلال المشاهدات العقلانية. وإن الاعتبار المعرفي لهذه المشاهدات لا يقلّ أبداً عن اعتبار المشاهدة الحسيّة التي تدعم القضايا الحسيّة والقضايا العلمية أبداً.

كما أنّ الكثير من الأعمال اللاأخلاقية تنسجم مع معيار عدم اللغو، بمعنى أن ضابط عدم اللغو والرؤية الواقعية لا يختلف كثيراً عن فقدان الضابط في حقل الاعتباريات؛ لأن هذا المعيار من السعة بحيث يمكن للكثير من الأفعال القبيحة والسيئة على المستوى الأخلاقي أن تدخل في إطاره. فعلى أساس هذا المعيار يمكن القول مثلاً: حيث إن الإبادة الجماعية لسكان مدينةٍ كبرى في لحظات لا يتأتّى من الأفراد العاديين لا يمكن تحميلهم تبعات هذه الجريمة، ويكون اعتبار مثل هذه المسؤولية لغواً ومخالفاً للواقعية. إلا أن اعتبار مثل هذه المسؤولية في حقّ شخصٍ مثل: صدام أو نيرون مبرَّر وطبيعي؛ لأن مثل هذا الاعتبار في حقّ أمثال هذين الشخصين ليس لغواً، وإنما هو واقعي؛ لكونهما مؤهَّلين لتحمّل مثل هذه المسؤولية.

وبعبارةٍ أخرى: إن معيار عدم اللغو ليس معياراً مجدياً، ولا يمكن له أن يُلبّي حاجتنا في تشخيص وتفكيك الاعتبار المبرّر عن الاعتبار غير المبرّر بشكلٍ كامل؛ فإن هذا المعيار إنما هو في «الحدّ الأدنى»، ولا ينفعنا إلاّ في مجرّد الكشف عن عدد

ضئيل من المعايير والاعتبارات غير المبرّرة، بمعنى أن الكثير من المعايير والاعتبارات التي تعتبر على أساس هذا المعيار مبرّرة هي في الواقع غير مبرّرة، وأن بالإمكان اكتشاف أنها غير مبرّرة من خلال المشاهدات. ولذا فإن مشاهدتنا الأخلاقية تقول: إننا لا نستطيع الاكتفاء بهذا المعيار، بمعنى أن هذا المعيار إنما يبيِّن واحدة من المشاهدات التي نمتلكها عن هذا المورد، ولا يشمل سائر مشاهداتنا. إن هذا المعيار يأمرنا بعدم الجمع بين اعتبارين متناقضين، من قبيل: «الصدق حَسَنٌ»، و«الصدق قبيحٌ»، ولكنّه لا يقول لنا أيّ واحد من هذين الاعتبارين أخلاقي، وأيّهما غير أخلاقي أو منافٍ للأخلاق، أو أيّهما مبرّر، وأيّهما غير مبرّر. وطبقاً لهذا المعيار يكون اعتبار قبح الصدق أخلاقياً ومبرّراً بمقدار اعتبار حُسْنه.

وأيضاً لو أن العقلاء امتنعوا عن اعتبار اللغو، وكانت نصائحهم واقعية، فذلك لأنهم يرَوْن قبح وعدم صوابية اعتبار اللغو والنصائح غير الواقعية. وإنّ هذه الخصوصية تدفعهم إلى الامتناع عن اعتبار حكم اللغو والأمور غير الواقعية بحكم عقلهم. إلاّ أن المسألة هي أن العقلاء يمتنعون بحكم عقلهم عن الكثير من الأمور الأخرى أيضاً، كما يتبعون في مقام الاعتبار وإصدار الأمر والنهي الكثير من المعايير الأخرى أيضاً، ولا يكتفون بمجرَّد الرؤية الواقعية وعدم اللغوية.

وفي حوارٍ مع مجلة (زنان) توجَّه المحاور إلى الدكتور سروش بالسؤال، قائلاً: «لقد شرحت في كتابك (دانش وأرزش) فكرة أنّ هناك بين العلوم والقِيَم علاقة استنتاجية منطقية. فبالالتفات إلى هذه المسألة كيف يمكن للاعتقاد بوجود الاختلافات البيولوجية والسيكولوجية بين الرجل والمرأة (والذي يمثِّل الاعتقاد العلمي) أن يكون مؤثِّراً في حقل الأخلاق والحقوق؟».

فقال الدكتور سروش في الجواب: «سؤالٌ جيّد. لقد ذكرتُ في كتاب (دانش وأرزش) أن الواقعية الطبيعية والتاريخية لا تعرِّف بأيّ قيمة؛ إذ في هذه الحالة سيخرج «الوجوب» من صُلْب «الكينونة»، وهذا محالٌ من الناحية المنطقية. وعلى حدِّ تعبير أحد أصدقائي المغمورين: إن العلم حتّى لو مارس عشرات الحيل لن يخرج «الوجوب» من صُلْب «الكينونة». بَيْدَ أني قلتُ في موضعٍ آخر من ذلك الكتاب: إن الأخلاق في الوقت

نفسه يجب أن تكون واقعية، بمعنى أن «الواجبات» لا تنبثق عن «الكينونات»، ولكنْ يجب ـ في الوقت نفسه ـ أن لا تعترك مع «الكينونات». إن الواجبات غير العملية ليست أخلاقية. وبهذا المعنى يتعيَّن على «الواجبات» (أي الحقوق والقيم الأخلاقية) أن تكون منسجمة مع الواقعية، لا متّخذة أو منبثقة عنها. وبعبارةٍ أخرى: إن بعض «المحظورات» تستنبط من صُلْب الواقعية، أما «الواجبات» فلا. إلاّ أن تلك «المحظورات» إنما تستنبط بشكلٍ منطقي بحيث لا يرتكب أمرٌ يتمّ بسببه الإعلان عن استحالة ذلك العمل.

وفي ما يتعلق بالرجال والنساء يجب عدم وضع حقوق وتكاليف تجعل الوجود التاريخي أو السيكولوجي لهم مستحيلاً، وغير مطلوب، وغير ملائم. ولو أضحى مثل هذا الحكم إجبارياً زال ذلك التكليف من تلقاء نفسه. إن الحقوق والأخلاق بحسب مصطلح الحكماء جزءٌ من الاعتباريات، وإن القضايا الاعتبارية لا تحتمل «الصدق» و«الكذب»، وإنما هي مجرّد ملائمة وغير ملائمة، ومطلوبة وغير مطلوبة، أو ممكنة ومستحيلة[٣٠].

ومن وجهة نظرنا فإن «الواجبات» تنبثق عن «الكينونات» (وهذا الانبثاق ـ بطبيعة الحال ـ ليس انبثاقاً منطقياً، ولا استنتاجياً، وإنما هو انبثاق وجودي وميتافيزيقي، ويكون تَبَعاً لذلك معرفياً)، إلاّ أن «الكينونات» تنقسم من الناحية الأخلاقية إلى: «كينونات» ذات صلة؛ و«كينونات» غير ذات صلة. وإن الصلة وعدمها مسألةٌ نظرية لا يمكن اكتشافها إلاّ من خلال المشاهدة والتنظير. إن النظريات الأخلاقية تقول لنا أيّ «كينونة» ترتبط من الناحية الأخلاقية بأيّ «واجب»، أو أيّ «واجب» يُحْمَل من الناحية الأخلاقية على أيّ «كينونة»، أو أيّ «واجب» أخلاقي يتلاءم مع أيّ «كينونة». وإن النظريات المنطقية تقول لنا أيّ «كينونة» ترتبط بأيّ «واجب» من الناحية المنطقية، أو أيّ «واجب» منطقي ينبثق من صُلْب أيّ «كينونة»[٣١]. إن الحائل بين «الكينونات» و«الواجبات» حائلٌ «منطقي»، وليس حائلاً «وجودياً» أو «معرفياً».

وبعبارةٍ أخرى: علينا أن نفكّك بين ثلاثة أنواع من الحوائل والشروخ، وهي:

١ـ الحائل أو الشرخ الوجودي والميتافيزيقي.

٢ـ الحائل أو الشرخ المعرفي.

٣. الحائل أو الشرخ المنطقي.

والحائل من النوع الأول عبارةٌ عن الأمر الذي يحول من الناحية الوجودية والميتافيزيقية دون الارتباط بين شيئين. إن وجود مثل هذا الحائل بين (أ) و(ب) يعني عدم وجود أيّ ارتباط من الناحية الوجودية بينهما، وإن وجود (أ) ينسجم مع عدم وجود (ب)، كما أن وجود (ب) ينسجم مع وجود (أ). وإن وجود (أ) ليس لديه أيّ اقتضاء بالنسبة إلى وجود (ب)، أو عدم وجوده. ولذلك يمكن له أن يجتمع مع كلتا الحالتين. فلو كان مثل هذا الحائل قائماً بين الحقائق والاعتباريات فهذا يعني أن كلّ حقيقة يمكن أن تجتمع مع أيّ اعتبار، وأن الحقائق لا تقضي أيّ شيء خاصّ تجاه الاعتباريات.

وبالتالي يمكن لنا أن نفترض بشكلٍ معقول أنّ زيداً وعَمْراً لهما أفكار حقيقية واحدة، وفي الوقت نفسه يحملان أفكاراً اعتبارية مختلفة ومتناقضة تماماً، وأن أفكارهما الاعتبارية تنطلق من منظومتين معياريتين مختلفتين. كما يمكن لنا أن نفترض بشكلٍ معقول أن زيداً وعَمْراً يمتلكان أفكاراً حقيقية متعارضة ومتضادّة، وفي الوقت نفسه يمتلكان أفكاراً اعتبارية واحدة، ويتبعان منظومة معيارية واحدة.

ومضافاً إلى ذلك لو قال شخص بوجود الحائل الميتافيزيقي بين الحقائق والاعتباريات لن تكون له مندوحةٌ من الاعتراف بأن الاعتباريات خارجةٌ عن مقسم «العقلانية»، وليس هناك أيّ معيار وضابطة عقلانية لنقدها وتقييمها. وفي هذه الحالة سيفقد حتّى معيار عدم اللغو اعتباره وحجّيته أيضاً؛ إذ عندما يقال: «إن اعتبار اللغو قبيحٌ» فإن المدلول الذي تدلّ عليه هذه الجملة هو أن اعتبار اللغو قبيحٌ حقيقة، وأنه في صُلْب الواقع، ومع غضّ النظر عن أفكارنا ورغباتنا، هناك علاقة وجودية وميتافيزيقية بين «اعتبار اللغو» من جهةٍ وبين الـ «قبح» من جهةٍ أخرى، ونحن بهذه الجملة نخبر عن تلك العلاقة. وإن هذه الجملة تبيّن القضيّة الصادقة والمطابقة للواقع.

وهكذا عندما يُقال: «يجب عدم إصدار الأمر غير الواقعي، والذي لا يمكن تلبيته» يكون مدلول هذه الجملة هو أن هذا الشيء على خلاف العقل والعقلانية

حقيقة، وإنّ هذه الجملة غير مقبولة وغير مبرّرة من الناحية العقلية، بمعنى أن بين «الأمر غير الواقعي» و«الحرمة» تناسباً لا يوجد بين «الأمر غير الواقعي» و«الوجوب».

وعليه فإن نسبة «الأمر غير الواقعي»، الذي يُعدّ من الأمور الحقيقية، إلى «الحُسْن» و«القبح» و«الوجوب» و«الحرمة» ليست متساوية، وإنّ لها بالنسبة إلى «القبح» و«الحرمة» اقتضاءً لا يوجد بالنسبة إلى «الحُسْن» و«الوجوب». وعليه فإن الذي يؤمن بعدم اللغو أو الرؤية الواقعية بوصفها معياراً لنقد وتقييم الأفكار الاعتبارية ينفي بشكلٍ مسبق الحائل والشرخ الوجودي والميتافيزيقي بين الحقائق والاعتباريات. وعليه يَرِدُ هنا السؤال القائل: إذا كان للحقائق مثل هذا الاقتضاء تجاه الاعتباريات، وبذلك تحدّ من دائرة الاعتباريات المبرّرة، فلماذا لا تحتوي على اقتضاءات أخرى تحدّ من دائرة الاعتباريات المبرّرة أيضاً؟

إلاّ أن الحائل أو الشرخ المعرفي يعني الشيء الذي يمنع على المستوى المعرفي من الارتباط بين عقيدتين أو قضيتين أو مجموعتين من المعتقدات أو مجموعتين من القضايا، ولا يسمح لنا بأن نتّخذ من معرفة أحدهما جسراً إلى معرفة الآخر، أو أن نستفيد من أحدهما لتبرير الآخر.

فلو كان مثل هذا الحائل بين المعتقدات والقضايا الحقيقية (الحقائق) والمعتقدات والقضايا الاعتبارية (الاعتباريات) موجوداً فإن ذلك سيؤدّي إلى عجزنا عن معرفة الاعتباريات من خلال معرفة الحقائق، أو أن نبرّر المعتقدات والقضايا المعبّرة عن الأفكار الاعتبارية بمساعدة المعتقدات والقضايا المعبّرة عن الحقائق.

والعكس صحيحٌ أيضاً.

وأما الذي ينفي الحائل والشرخ الوجودي والميتافيزيقي بين الأفكار الحقيقية والأفكار الاعتبارية فليس أمامه إلاّ إنكار وجود الحائل المعرفي بينهما؛ إذ إنما يمكن لنا أن ندّعي أن بين (أ) و(ب) ارتباطاً وجودياً وميتافيزيقياً إذا أمكن التعرّف على وجود هذا الارتباط بنحوٍ من الأنحاء، والعمل على تبرير المعتقد أو القضية المعبِّرة عن تلك العلاقة الوجودية والميتافيزيقية تبريراً معرفياً بنحوٍ من الأنحاء. وعلى هذا الأساس لو آمن شخصٌ بالارتباط الوجودي والميتافيزيقي بين الحقائق والاعتباريات

يضطرّ إلى القول بالارتباط المعرفي بينهما أيضاً. إلاّ أن المسألة الهامّة هي أن هذا الارتباط إنما يوجد بين بعض الحقائق وبعض الاعتباريات، لا بين جميع الحقائق وجميع الاعتباريات.

أما الحائل والشرخ المنطقي فهو عبارةٌ عن الادّعاء القائل بالمنع المنطقي لنوعٍ خاصّ من «الاستدلال» و«الاستنتاج» بين المعتقدات والقضايا التي يقوم الحائل والشرخ بين طرفَيْها، وعدّ هذا النوع مغالطةً منطقية.

فعلى سبيل المثال: لو كان مثل هذا الحائل موجوداً بين القضايا الحقيقية والقضايا الاعتبارية فهذا يعني أنه لا يحقّ لنا ولا يجوز لنا من الناحية المنطقية أن نستنتج نتيجةً اعتبارية من المقدّمات الحقيقية الخالصة. والعكس صحيح أيضاً.

وإن مثل هذا الاستنتاج يعتبر مغالطةً. إن الحائل المنطقي يُعدّ نوعاً من الحوائل المعرفية؛ لأن الربط المنطقي هو نوعٌ خاصّ من الربط المعرفي. وبعبارةٍ أخرى: إن المعرفة والتبرير ينقسمان إلى نوعين: «استنتاجي» (استدلالي)؛ و«غير استنتاجي» (غير استدلالي). وإن موضوع المنطق هو خصوص المعايير الناظرة إلى المعرفة والتبرير الاستنتاجي والاستدلالي، في حين أن الموضوع المعرفي أعمّ من ذلك.

إن هذه التوضيحات تثبت أن الحائل المنطقي إنما يقع مقابل الربط المنطقي فقط، لا مقابل الربط الوجودي والمعرفي. ولذلك فإن القول بوجود الحائل المنطقي بين الحقائق والاعتباريات إنما يعني مجرّد نفي الارتباط المنطقي بين هذين الأمرين، بمعنى أن الحائل المنطقي بين (أ) و(ب) لا ينفي الربط الوجودي والمعرفي بين (أ) و(ب)، وأن بالإمكان الجمع بينهما، حتّى مع وجود هذا الربط أيضاً. وعليه فإن الحائل المنطقي بين الحقائق والاعتباريات لا ينفي الربط الوجودي والمعرفي بين الحقائق والاعتباريات، ومع وجود مثل هذا الربط يمكن الجمع بينهما.

وعليه فإن المحال بشكلٍ مطلق ليس هو انبثاق «الواجبات» من «الكينونات»، وإنما هو الاستنتاج القياسي لـ «الوجوب» من «الكينونة» الخالصة والمحضة.

إن المنطق ينفي العلاقة الاستنتاجية ـ المنطقية بين القضايا المشتملة على «الوجوب» والقضايا المشتملة على «الكينونة»، وليس العلاقة الوجودية والميتافيزيقية

بين «الكينونة» و«الوجوب»، وليس العلاقة المعرفية بين القضايا المشتملة على «الوجوب» والقضايا المشتملة على «الكينونة».

إن الحائل المنطقي بين «الكينونة» و«الوجوب» بمعنى أن العلاقة الوجودية بين هذين الأمرين إنما يمكن اكتشافها من خلال التجربة والمشاهدة (غير الاستدلال). إنما الذي يقوله المنطق هو عدم وجود علاقة استنتاجية واستدلالية بين هذين الأمرين.

إن المشاهدات الأخلاقية في حقل الأخلاق تقول لنا أيّ «وجوب» أخلاقي ينبثق عن أيّ «كينونة»، أو يُحمل عليها. وفي حقل المنطق تقول لنا الشواهد المنطقية أيّ «وجوب» منطقي ينبثق عن أيّ «كينونة»، أو يُحمل عليها. وفي حقل المعرفة تقول لنا المشاهدات المعرفية أيّ «وجوب» معرفي ينبثق عن أيّ «كينونة»، أو يُحمل عليها.

ومن الجدير أن نتساءل: ما هو نوع «الوجوب» الذي يرمي إليه الدكتور سروش في عبارته التي يقول فيها: «إن الحكم الأخلاقي يجب أن يكون واقعياً»؟ وما هو مصدره؟ ولماذا يتعيَّن على «الواجبات» أن لا تعترك مع «الكينونات»؟ ولماذا لا تكون «الواجبات» غير العملية أخلاقية؟ ولماذا يجب عدم الأمر بشيءٍ حكمت الطبيعة باستحالة القيام به؟ وما هو الفرق بين «الواجبات» و«المحظورات» حتّى لا يستحيل استخراج بعض «المحظورات» من صُلْب الواقعية؟ ولماذا كان الشرخ المدَّعى قائماً بين «الكينونة» و«الوجوب» فقط، ولا وجود لمثل هذا الشرخ بين «الكينونة» و«عدم الوجوب»؟

والذي يبدو لنا هو أن الجواب الصحيح عن هذه الأسئلة هو أن هناك أخلاقاً باسم «أخلاق الاعتبار»، وهي متقدّمة على «أخلاق السلوك».

إن هذه الأخلاق التي تصدر عن العقل والعقلانية تعمل على هداية الإنسان في مقام اعتبار الأمر والنهي الأخلاقي، أو الكشف عن هذه الأوامر والنواهي، وتقول له متى وأين يحقّ له ويجوز له أن يأمر بشيء أو لا يأمر به.

وإنّ «واجبات» و«محظورات» أخلاق الاعتبار لا تختزل في «قبح التكليف بما لا يُطاق»، أو «ضرورة اجتناب اللغو»، أو «وجوب الرؤية الواقعية».

إن معايير وقِيَم أخلاق الاعتبار، التي تمثّل أساس ومعيار سلوك العقلاء في مقام

اعتبار وإصدار الأمر والنهي، لا يمكن أن تنشأ من اعتبار العقلاء. ولذلك فإن ذات العقل الذي يقول: إن «الحكم غير الواقعي وغير الممكن» ليس حكماً أخلاقياً يقول لنا أيضاً: إن الحكم «الذي لا يقبل التعميم» ليس حكماً أخلاقياً. وإن التفريق بين الموارد المتشابهة من الناحية الأخلاقية عملٌ لا يمكن أن يكون صحيحاً على المستوى الأخلاقي، وهكذا.

وعليه فإن الجواب الصحيح عن سؤال مجلّة «زنان» هو القول بأن الحقوق والمسؤوليات الأخلاقية تنبثق عن الهوية العملية للإنسان. وإن الرجل والمرأة، على الرغم من اختلافهما من الناحية الأحيائية والنفسية، إلاّ أنهما يشتركان في الإنسانية، ويتمتّعان بمنزلةٍ أخلاقية واحدة. إن الوقائع الطبيعية والبيولوجية والنفسية والتاريخية تنقسم إلى مجموعتين، وهما: الأمور ذات الصلة من الناحية الأخلاقية؛ والأمور غير ذات الصلة من الناحية الأخلاقية. وعليه فإن مجرّد وجود الاختلافات الطبيعية والتاريخية بين الرجل والمرأة ـ ما دمنا لا نستطيع إثبات أن هذه الاختلافات من الأمور ذات الصلة من الناحية الأخلاقية ـ لا يمكنها ولا يجب أن تكون مؤثّرة في تقسيم الحقوق والتكاليف بينهما. وإن التفريق بين المرأة والرجل على أساس الاختلاف في الأمور غير ذات الصلة من الناحية الأخلاقية يعتبر من الأمور الخاطئة، والتي لا يمكن تبريرها على المستوى الأخلاقي؛ فإن بعض الوظائف الأخلاقية للأمّ ـ على سبيل المثال ـ تختلف عن الوظائف الأخلاقية للأب، إلاّ أن هذا الاختلاف في الوظائف يمكن تبريره من الناحية الأخلاقية؛ لأن الاختلاف بين الرجل والمرأة في الأبوّة والأمومة يُعتبر من الخصائص الأخلاقية ذات الصلة، حيث ترتبط بهذه الوظائف.

يمكن القول: إن الهوية الرجالية والهوية النسائية لها ـ كسائر الهويات ـ مقتضيات ومعايير ووظائف خاصّة بتلك الهوية، من قبيل: الوظائف الخاصّة بالأمّ، والوظائف الخاصّة بالأب. وأما مقتضيات الهويات الخاصّة التي لا تتوفّر إلاّ بالنسبة إلى مجموعةٍ خاصّة من الناس فإنما يمكن اتّباعها إذا لم تنقض مقتضيات الهوية الإنسانية، التي هي ذات المعايير والقِيَم الأخلاقية.

إن الفوارق الأحيائية والنفسية القائمة بين الرجل والمرأة إنما هو في الحقيقة

مقوِّم للهوية النسائية أو الرجالية، ولا ربط لها بالهويّة الإنسانية التي يشترك فيها كلٌّ من الرجل والمرأة على السواء. إن لهذه الفوارق مقتضيات أو يمكن أن يكون لها مقتضيات، وإن هذه المقتضيات وإنْ لم تكن أخلاقية، ولكنها ليست مخالفة للأخلاق بالضرورة، بمعنى أنّه بالإمكان أن تكون منسجمة ومتناغمة مع مقتضيات الهوية الإنسانية.

وعلى هذا الأساس إنما يمكن تبرير بعض الفوارق الحقوقية بين المرأة والرجل؛ لأن هذه الفوارق إنما تكون مبرّرة إذا كانت منسجمة مع الحقوق والتكاليف الأخلاقية ومقتضيات الهوية الإنسانية.

إن القاعدة الذهبية في الأخلاق الاجتماعية عبارةٌ عن «السلوك والتعاطي المشابه والمتماثل مع الموارد المشابهة والمتماثلة».

وعليه فإن المحاباة بين الرجل والمرأة إنما تكون مبرّرة من الناحية الأخلاقية إذا لم يتمّ تجاهلها عند التعاطي والتعامل معها من زاويةٍ الهوية الإنسانية.

فعلى سبيل المثال: لو أن الحكومة قامت بتدارك الحرمان والظلم التاريخي الذي لحق بالمرأة، فعمدت إلى سنّ قوانين تجعل الأولوية لصالح النساء، لا يمكن رفض هذه الأولويّات وأنواع المحاباة؛ بذريعة المساواة بين الرجل والمرأة في الإنسانية، أو عدم انسجام المحاباة بين الرجل والمرأة مع القِيَم الأخلاقية.

إن الاعتبارات العقلية أو العقلانية، حتّى إذا كانت تابعةً للأذواق والمشارب والعواطف والمشاعر، ليست تابعةً للأذواق والمشارب والعواطف والمشاعر الراهنة والفعلية، وإنما هي تابعةٌ للأذواق والمشارب والعواطف والمشاعر الصادرة عن الشاهد المثالي الذي يرصد الموضوع من المشهد الأخلاقي. وإن هذه الخصيصة أو الخصائص الواقعية للعدل والظلم هي التي تحفّز الشاهد المثالي إلى اعتبار الحُسْن في العدل والقُبْح في الظلم. وإن هذه الخصيصة أو الخصائص هي التي تصحّح اعتبار الحُسْن والقُبْح، وهي التي تبرّر هذا الاعتبار من الناحية العقلانية، بمعنى أنها تزوّد المعتبر بـ «الدليل العقلي» على هذا الاعتبار. ومن خلال هذه الخصائص نستطيع اكتشاف اعتبارات الشاهد المثالي التي تمثّل الحقائق الكامنة وراء العقل النظري، وأن نفصل

هذه الاعتبارات عن اعتبارات سائر الأفراد.

ليس العلم الحصولي غير الاعتبار العقلاني؛ لأن المفهوم إنما هو صنيعة الذهن، ونتاج نشاط قوّة الخيال، وليس هناك للمفهوم وجودٌ في خارج الذهن. وإن إطلاق المفهوم على مصاديقه الواقعية هو عين الاعتبار العقلي. وعندما ننتزع المفهوم عن المصداق إنما نقوم في واقع الأمر باعتبار ذلك المفهوم لذلك المصداق. إن العلاقة القائمة بين المفهوم والمصداق هي علاقة المعلول والعلّة، أو اللازم والملزوم، أو الظاهر والمظهر، وليست علاقة عينية. وإن مطابقة القضية مع الخارج لا تستلزم مطابقة موضوع ومحمول تلك القضية مع الخارج، وبعبارةٍ أخرى: إن مطابقة الموضوع والمحمول مع الواقعية التي تعبّر عنها تلك القضية إنما هي من اعتبار العقل.

إن «المفهوم» يعني «ما يُفهم من الشيء»، أو فهمنا للمصداق. وإن هذا الفهم بمقدار تَبَعيته للمعلوم هو تابعٌ للعالِم أيضاً.

إن المفهوم يعني الصورة التي نسقطها على المصداق الفاقد في ذاته لتلك الصورة. وإن هذا التصوير وإنْ كان اعتباراً عقلياً يقوم به عقلنا في مقام تحصيل العلم وكشف الواقع، إلاّ أنه ليس اعتباطياً وذوقياً، بل هو تابعٌ للمعايير العقلانية.

وإن هذا التصوير لا يحصل في مورد «الأمر الفاقد للصورة» فقط، بل إننا حتّى في مقام إدراك الأشياء التي لها صورةٌ عينية، ومن التجلّيات العينية للأمر الفاقد للصورة، نضطر إلى أن نلقي عليها صورةً ذهنية، وإضفاء الاعتبارات على تلك الصورة. وإن الصور الذهنية إنما هي في الحقيقة تجلّيات ذهنية للأمر الفاقد للصورة، أو هي تجلّيات ذهنية للتجلّيات العينية لذلك الأمر الفاقد للصورة.

من هنا يمكن القول: إن جميع المفاهيم القائمة في الذهن هي مفاهيم اعتبارية بمعنىً من المعاني. ومن هذه الناحية لا فرق بين المفاهيم العلمية والفلسفية والأخلاقية والاعتبارية. وإن المفاهيم الاعتبارية بالمعنى الأخصّ للكلمة هي «اعتبارٌ في اعتبار» أو هي «نوع مجازٍ في مجاز». وبعبارةٍ أخرى: إن الصور الموجودة في الذهن إما هي «تجلّيات» ذهنية للأمر الفاقد للصورة؛ أو هي «تجلّيات» للذهن المعبّر عن «التجلّيات» العينيّة لذلك الأمر الفاقد للصورة. وفي الحالة الأولى تكون العلاقة بين الذهن والعين علاقة

«الظهور» و«الكينونة»؛ وفي الحالة الثانية هي علاقة «ظهور الظهور» و«ظهور الكينونة».

ومن ناحيةٍ أخرى فإن حقيقيّة وعينيّة مفهومٍ لا تستلزم أن يكون لذلك المفهوم ما بإزاءٍ عيني في عالمنا العيني، وأن يكون مصداقه موجوداً في خارج الذهن.

إن «عالم الواقع» أوسع من «عالم الوجود»، وإن الواقعية لا تستلزم الوجود. إن «الموجود» و«الواقعي» لا يتساويان ولا يتساوقان مفهوماً ومصداقاً، بل إن لـ «الواقعية» مصاديق هي في عين واقعيتها لا «وجود» لها، رغم أن جميع الأشياء الموجودة هي واقعية أيضاً.

فعلى سبيل المثال: إن أصل التناقض القائل بـ «استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما» يحكي عن واقعية متعلّقة بالعالم الخارج عن الذهن. فالوجود والعدم في العالم الخارج عن الذهن لا يجتمعان ولا يرتفعان. إن هذا الأصل يُعبِّر عن عالم خارج عن الذهن، وهو عالم معرفي يقبل الاتّصاف بالصدق والكذب. وعليه فإن مفاد هذا الأصل، أو بحَسَب التعبير المنطقي: إن «موضوع» هذا الأصل له واقعية، في حين يستحيل وجوده في خارج الذهن. وهكذا الأمر بالنسبة إلى الأعداد والعلاقات الرياضية، فإنّه لا وجود لها في عالم الخارج، إذ لا وجود في هذا العالم لغير «المعدود»، وأما الأعداد والمعادلات الرياضية فلها واقعيةٌ، ولذلك كانت القضايا والموضوعات الرياضية معرفيّة، وتقبل الاتّصاف بالصدق والكذب.

ويمكن لنا أن نذكر مثالاً آخر لهذه القاعدة، وهو الأصول والقواعد الفلسفية، التي يشكّل موضوعها أو محمولها المعقولات الفلسفية الثانية. إن مفهوم «الإمكان الماهوي» مثلاً، بمعنى أن تساوي نسبة الشيء إلى الوجود والعدم، مفهوم حقيقي وعيني، ولذلك يكون واقعياً، في حين لا يمكن أن يكون موجوداً؛ لأن وصف «الممكن» يصدق حتّى قبل وجود الممكنات أيضاً. وإن صدق القضية القائلة: «إن الشيء (أ) ممكن» لا يتوقّف على وجود (أ) في خارج الذهن.

لو قلنا بهذه القاعدة العامة، وهي أن «العالم الواقعي أوسع من عالم الوجود»، وأن كون المفهوم حقيقياً وعينياً لا يتوقّف على وجود مصداقه في الخارج، عندها

يمكن القول: إن المفاهيم الاعتبارية كذلك أيضاً، بمعنى أن المفاهيم حقيقية وعينية، وأن الأوصاف والعلاقات الاعتبارية لها واقعية، ولكنْ ليس لها وجودٌ.

فعلى سبيل المثال: يمكن القول: إن «الحُسْن» و«القُبْح» لهما واقعية، وإنْ لم يكن لهما وجود، وإن اعتباريّتهما بمعنى اعتبار الوجود لهما، لا باعتبار الواقعية الواقعية لهما. ففي الاعتبار العقلي لا يمكن للشيء الفاقد للواقعية أن يكتسب الواقعية. بل إن الشيء الذي ليس له وجودٌ يوجد في عالم الاعتبار، إلاّ أن «الوجود» لا يساوق «الواقعية»، وإنّما هو أخصّ منها.

وعليه فإن اعتبارية مفهومٍ ما لا تستلزم أن لا يكون ذلك المفهوم واقعياً وعينياً، أو أن يكون ذهنياً وتابعاً للأذواق والأمزجة والميول الشخصية والخاصّة والراهنة للمعتبر. وكما قلنا فإنّ جميع المفاهيم انتزاعية، وإن المفاهيم الانتزاعية اعتبارية بأجمعها. وأساساً إن الانتزاع يعني وجود خصوصية في الموضوع تلزمنا باعتبار الوصف أو المفهوم الانتزاعي مورد البحث، وأن نسقطه ونطلقه على ذلك الموضوع. في الاعتبارات الاعتباطية والجزافية يمكن انتزاع أيّ وصفٍ أو أيّ مفهوم من كلّ موصوف وموضوع، وحمله عليه. ويمكن تسمية غير الممكن بحَسَب الواقع ممكناً، أو أن نسمّي القبيح جميلاً، والسيّئ حَسَناً. إن هذه الاعتبارات تنبثق عن ذوق ومزاج وعاطفة المعتبر الفعلية والجزافية، إلاّ أن الاعتبارات العقلية ليست كذلك، وإنّما هي تابعةٌ للواقعية، وهي بمعنىً من المعاني انعكاسٌ وإعادة ظهورٍ وتجلٍّ للواقعية في مرآة الذِّهْن.

إذا قسمنا الاعتبار إلى نوعين: عقلي؛ وغير عقلي، لا بُدَّ وأن نقسِّم الاعتباريات بدورها إلى: عقلانية؛ وغير عقلانية أيضاً. وفي هذه الحالة إنّما سيبقى مجرّد النوع الثاني من الاعتباريات خارج مقسم العقلانية، ولن يكون قابلاً للنقد والتقييم العقلاني. إلاّ أن النوع الأول من الاعتباريات تُحمل على كاهل الواقعيات، وتنبثق من صلبها، وتغدو ذات واقعية تَبَعاً لذلك. من هنا فإن الاختلاف حول هذا النوع من الاعتباريات هو اختلافٌ حول الأمور الواقعية، وليس اختلافاً بشأن الأمور الذوقية والمزاجية، ولذلك يمكن توجيه النقد العقلاني لهذا النوع من الاعتباريات. وإنّ معيار

هذا النقد لا يُختزل بالرؤية الواقعية.

وبعبارةٍ أخرى: إن «الاعتبار» من الأفعال الإرادية والاختيارية. وهو، كسائر الأفعال الإرادية والاختيارية، عرضةٌ للنقد والتقييم العقلاني. ولذلك لو أن المعتبر في اعتباره:

١. لم يأخذ الواقعيات «المرتبطة» بنظر الاعتبار.

٢. أو أخذ الواقعيات «غير المرتبطة» بنظر الاعتبار.

٣. أو أعطى الواقعيّات المرتبطة وزناً وقيمة وأهمّية أكبر أو أقلّ من الحدّ المعقول.

٤. أو أن لا يكون اعتباره «قابلاً للتعميم».

٥. أو أن يُدخل عواطفه ومشاعره الراهنة والفعلية في اعتباره.

٦. أو أن يكون اعتباره أو سائر اعتباراته متضادّة ومتعارضة.

لن يكون اعتباره ـ من وجهة نظر العقل والعقلاء ـ مبرَّراً ومعقولاً ومقبولاً، ولن يعتبر العقلاء حكمه حكماً أخلاقياً، أو حكماً أخلاقياً مبرَّراً.

وعلى أيّ حال فإنّ الرؤية الواقعية بالمعنى المذكور، وقبح التكليف بما يفوق الطاقة، مقبولٌ من قِبَل جميع النظريات الأخرى الموجودة في باب المشهد الأخلاقي. وإن هذه النظريات لا تنكر مثل هذا الشرط، وإنّما تضيف إلى هذا الشرط شروطاً أخرى.

ب ـ الأخلاق الدائرة مدار الفضيلة

إن للأخلاق المتمحورة حول الفضيلة جذوراً ضاربة في عمق التاريخ. ويمكن العثور على الصيغة الفلسفية الأولى لهذه النظرية الأخلاقية في مؤلفات أرسطوطاليس[٣٢]. وبعد ظهور الحداثة ودخول الإنسان إلى العالم الحديث ظهرت الكثير من النظريات المنافسة الأخرى، حتّى حجبت هذه النظرية إلى حدودٍ بعيدة، بَيْدَ أنا شهدنا في العقود الأخيرة جهوداً جديدة في إطارة إعادة صياغة هذه النظرية، أدَّت في نهاية المطاف إلى بثّ الحياة فيها من جديد[٣٣]. إن أخلاق الفضيلة ـ كما يلوح من اسمها ـ تتمحور حول الفضيلة، وإن هذه المحورية تعني تقدُّم الفضائل والرذائل

النفسية في مقام التقييم الأخلاقي، كما تعني التأكيد على دور الفضائل الأخلاقية في مقام إدراك ومعرفة الأحكام الأخلاقية.

والأمر الأول يعني تقدُّم السؤال عن الإنسان الصالح من الناحية الأخلاقية على السؤال عن السلوك الحسن والصحيح من الناحية الأخلاقية. تعمل الأخلاق التي تتمحور حول الفضيلة على تعريف الحَسَن والصحيح بحسب الفضائل النفسية للفاعل. وطبقاً لهذه النظرية يكون السلوك العادل هو السلوك الصادر عن الشخص الذي عمل على تنمية فضيلة العدالة في نفسه وكيانه. تقول هذه النظرية: لكي نرى ما هو الفعل الحَسَن والصحيح على المستوى الأخلاقي علينا أن ننظر إلى فاعله، بمعنى أن حُسْن وقُبْح وصواب وخطأ الأفعال تابعٌ للفضائل والرذائل النفسية للفاعل. ولو أن فاعلاً قد اتّصف بالفضائل الأخلاقية أمكن القول: «إن كلّ ما يصدر عن هذا الجميل جميل».

إلاّ أن الدور الأهمّ الذي يُمنح للفضائل الأخلاقية في هذه النظرية هو الدور الذي تلعبه هذه الفضائل في معرفة الأخلاق، أي الدور الذي تلعبه في معرفة وتبرير الأحكام الأخلاقية. وطبقاً لهذه النظرية فإن العادل هو الذي يمكنه أوّلاً تحديد مقتضى العدالة في الموارد الخاصّة، ويمكنه ثانياً أن يخلق في نفسه الدافع اللازم إلى العمل على طبق ذلك المقتضى.

وعلى أيّ حال فإن النظرية التي يمكن استنباطها من كلمات أرسطوطاليس في ما يتعلق بخصوصية المشهد الأخلاقي هي نظرية «الحدّ الوسط». فقد عرّف أرسطوطاليس العدالة بالحدّ الوسط، وعمد إلى توظيفها بوصفها معياراً للفصل بين الفضائل والرذائل الأخلاقية. فهو يرى أننا إذا أردنا معرفة ما إذا كانت الخصلة النفسية فضيلة أو رذيلة تعيَّن علينا أن نقيِّمها من خلال هذا المعيار. إن القاعدة التي يفترضها أرسطوطاليس هي أن كلّ فضيلة تقع في الحدّ الفاصل بين رذيلتين؛ إذ تتوسَّط الإفراط والتفريط. فإذا أخذنا مفهوم «الشجاعة» بوصفه فضيلة أخلاقية مثلاً سنجده واقعاً بين «الجبن» و«التهوُّر». فلو كانت شجاعة الفرد أدنى من الحدّ المتعارف كان جباناً، وإنْ كانت فوق الحدّ المتعارف كان متهوّراً، وكلٌّ من الجبن والتهوّر خروجٌ عن حدّ الاعتدال، ولذلك فإن أرسطوطاليس يعتبر كلاً من الجبن والتهوّر رذيلةً.

إن نقدنا لنظرية أرسطوطاليس يستدعي مجالاً أوسع. بَيْدَ أننا نكتفي هنا بذكر هذه المسألة، وهي أننا طبقاً لهذه النظرية في مقام كشف وتبرير الأحكام الأخلاقية لا نحتاج إلى «المشهد الأخلاقي»؛ إذ إن «الشاهد الأخلاقي» يُلبّي حاجتنا إلى المشهد الأخلاقي، بمعنى أننا مع وجود الشاهد المثالي لن نكون بحاجةٍ إلى المشهد الأخلاقي. ولكي يكون الحكم أخلاقياً، أو لكي يكون الحكم الأخلاقي مبرّراً، يكفي صدوره عن الشاهد المثالي؛ لأن الشاهد المثالي في الأخلاق كائنٌ مستجمع للفضائل الأخلاقية، وإذا كان الفرد مستجمعاً للفضائل الأخلاقية فإن كلّ قرار يتخذه، وكل حكم يصدره (وتبعاً لذلك كلّ سلوك يسلكه)، سيكون أخلاقياً ومبرّراً، بمعنى أن الفرد الذي يعمل على تنمية الفضائل الأخلاقية في وجوده، ويطهّر ذاته من الرذائل الأخلاقية، يمكن القول بشأن «أحكامه الأخلاقية»: «إن كلّ ما يفعله هذا الشخص لا يعدو أن يكون أخلاقياً»، وإنّ اعتبار أحكام الشاهد المثالي لا يتوقّف على أن ينظر إلى الموضوع من خلال «المشهد الأخلاقي».

إلاّ أن هذا الادّعاء لا ينسجم مع المشاهدات ما وراء الأخلاقية في هذا المورد؛ لأن هذه المشاهدات تقول لنا: إن الفضائل الأخلاقية لـ «الشاهد المثالي» إنما تمكّنه من تشخيص الحكم الأخلاقي إذا كان ناظراً إلى الموضوع من زاوية «المشهد الأخلاقي»، أي إنه لكي يكون في موقف الشاهد المثالي لا يكفي مجرّد اكتسابه للفضائل الأخلاقية، وابتعاده عن الرذائل الأخلاقية، وإن حُسْن وقُبْح وصوابية وخطأ الأفعال ليست تابعةً لفضائل الفاعل ورذائله مئة بالمئة، ولذلك لا يمكن القول: إن الحكم الأخلاقي نوع من الأفعال الاختيارية، وإن حُسْنه وقُبْحه وصوابيته وخطأه تابع للصفات النفسية التي يتحلّى بها مَنْ يصدر الحكم بشكلٍ كامل.

ومضافاً إلى ذلك فإن تشخيص الفضائل والرذائل الأخلاقية، والحكم بشأن ما هي الفضيلة الأخلاقية؟ وما هي الرذيلة الأخلاقية؟ يُعَدّ تشخيصاً وحكماً أخلاقياً أيضاً. لنفترض أنّنا سلمنا برؤية أرسطوطاليس في ما يتعلق بأخلاق السلوك وتشخيص الصواب والخطأ، ولكنْ لا شَكَّ في أنه لا يمكن تعميم هذه الرؤية على ذات الفضائل والرذائل، وإدراك ما هي المَلَكات التي تعدّ فضيلة؟ وما هي المَلَكات التي تعدّ رذيلة؟

إن هذا الكلام يعني أن هناك في دائرة الأخلاق حكماً أو مجموعة من الأحكام الأخلاقية البديهية التي تعبِّر عن خصيصة أو خصائص المشهد الأخلاقي، وأن الأحكام الأخلاقية للشخص وإنْ كانت تتأثَّر بخصائصه النفسانية، إلاّ أنها لا تدور مدارها بشكلٍ كامل.

ج ـ الأخلاق القائمة على «قابلية التعميم»

إن النظرية الثالثة التي يمكن بيانها في ما يتعلّق بخصيصة أو خصائص المشهد الأخلاقي هي نظرية (كانْت).

إن هذه النظرية أوسع من أن يمكن تلخيصها ونقدها والبحث بشأنها في هذا الكتاب[٣٤].

ولكنْ في ما يتعلّق بحدود بحثنا يمكن القول: إن (كانْت) يذهب إلى الاعتقاد بأن للأوامر الأخلاقية خصيصة صورية بارزة، وهي عبارة عن «الإطلاق». وإن اختلاف الأمر الأخلاقي عن الأمر غير الأخلاقي يكمن في أن الأوّل مطلق، والثاني مشروط. فمن وجهة نظره يمكن استنتاج الأوامر الأخلاقية من شيءٍ باسم «الأمر المطلق»[٣٥]. وإنْ كان يتوصّل من الأمر المطلق إلى ثلاثة تقريرات مختلفة، وإنّ أحد هذه التقريرات الثلاثة عبارةٌ عن «القابلية على التعميم»[٣٦]. وطبقاً لهذا التقرير يكون «الحكم الأخلاقي هو الحكم القابل للتعميم»، بمعنى أن الحكم إذا لم يكن قابلاً للتعميم فإن مجرّد هذا الأمر يثبت أن هذا الحكم ليس أخلاقياً، وأنه صادر عن مشهد المصلحة الشخصية، أو المشاهد الأخرى المغايرة للمشهد الأخلاقي.

نرى أنه على الرغم من أن معيار القابلية على التعميم يساعدنا في الكثير من الموارد على تشخيص وإبطال الأحكام غير الأخلاقية، إلاّ أن هذا المعيار ليس كافياً، بمعنى أن هناك الكثير من الأصول والقواعد القابلة للتعميم، في حين أن مشاهداتنا ما وراء الأخلاقية تقول: إن هذه الأصول والقواعد ليست أخلاقية.

فعلى سبيل المثال: إن القاعدة القائلة: «عند شدّ رباط الحذاء ابدأ بالحذاء الأيمن»، أو القاعدة القائلة: «إذا كنت تخشى من الظلام أطلق صفيراً عالياً»،

كلاهما قابلٌ للتعميم، ولكنْ لا ربط لهما بالأخلاق[٣٧]. وبحسب تصوُّرنا فإن التقرير الآخر الذي يقدِّمه (كانْت) عن الأمر المطلق، أي التقرير القائم على «الكرامة الإنسانية» يغطّي مساحة أكبر من المشاهدات ما فوق الأخلاقية، إن هذا التقرير يُعبِّر في الحقيقة عن الأصل الأخلاقي الذهبيّ الوارد في تعاليم الأديان أيضاً. إن الكرامة الإنسانية إنما تختلف عن القابلية للتعميم من حيث إن الأمر الأول سلبيّ صرف، وناظر إلى الصورة، وإنما يساعدنا في تشخيص بعض الأحكام غير الأخلاقية أو المنافية للأخلاق، في حين أن الأمر الثاني إيجابيّ، وناظر إلى المحتوى، ولذلك فإنه يساعدنا في تحديد عدد أكبر من الأحكام غير الأخلاقية أو المنافية للأخلاق، كما يبيِّن لنا ما هو الحكم الأخلاقي؟ وما هو الحكم الأخلاقي المبرَّر؟

د. الأخلاق النفعية

تقوم الأخلاق النفعية على القول بأن المشهد الأخلاقي ليست له إلاّ خصوصية واحدة، وهي عبارةٌ عن تحصيل السعادة أو المنفعة الأكبر لأكثر الأفراد[٣٨]؛ حيث يُدَّعى هنا أن جميع التكاليف الأخلاقية، أو جميع القواعد المبيِّنة للتكاليف الأخلاقية، يتمّ استنتاجها من «الأصل النفعي». وإنّ هذا الأصل يعمل في الحقيقة على فصل «المشهد الأخلاقي» عن «المشهد الأنوي» القائم على السعادة أو المنفعة الشخصية.

وفي تقرير بسيط يقول الأصل النفعي: «إن التكليف الأخلاقي عبارةٌ عن العمل الذي يضمن ـ بالقياس إلى جميع الشقوق والبدائل الأخرى ـ أكبر قدر من السعادة لأكثر الأفراد».

وعلى هذا الأساس لكي نتمكّن من التعرُّف على أخلاقية أو كون الحكم الأخلاقي مبرّراً طبقاً للمذهب النفعي علينا أن نعرضه على أصل المنفعة؛ فإنْ كان الحكم مورد البحث قابلاً للاستنتاج، كان أخلاقياً أو مبرّراً؛ وإلاّ فلا.

يبدو من وجهة نظر القائلين بالمذهب النفعي أن منشأ الخطأ الوحيد في ما يتعلق بالأحكام الأخلاقية يكمن في «المنفعة الشخصية». وإذا كان الأمر كذلك يمكن القول بأن من الأساليب والمعايير المؤثّرة لتحديد ما إذا كان الحكم الخاصّ صادراً

عن الشخص بتأثير المنفعة الشخصية أم لا هو أن نعرض ذلك الحكم على أصل المنفعة، وفي الوقت نفسه إنّ هذا المعيار ليس هو المعيار الوحيد الذي ينفعنا في هذا المورد؛ إذ يمكن لأصل (كانْت)، المتمثّل بالقابلية على التعميم، أن ينفعنا ويساعدنا في هذا السياق أيضاً.

يضاف إلى ذلك أن الشهادات الأخلاقية تقول لنا: إننا في ما يتعلّق بتشخيص تكليفنا الأخلاقي لا ننظر دائماً إلى نتيجة العمل؛ فإن نتائج العمل إنما هي واحد من العناصر الأخلاقية ذات الصلة. كما أن منشأ الخطأ في الحكم الأخلاقي لا يُختصر في المنفعة الشخصية. وإن بعض التكاليف الأخلاقية تتقدَّم على المصلحة والمنفعة الجماعية، بمعنى أن بعض الأخطاء الموجودة في الأحكام الأخلاقية يعود سببها إلى تقديم المصلحة والمنفعة الجماعية على حقوق الأفراد الأخلاقية(٣٩).

هـ. الأخلاق القائمة على تجنُّب الخطأ

إن نقطة ارتكاز الكثير من النظريات الأخلاقية عبارةٌ عن القول بأن أحكامنا أو معتقداتنا الأخلاقية في معرض الخطأ، ولذلك فإننا نستطيع ـ أو يجب علينا ـ من طريق تشخيص أنواع الأخطاء التي يمكن أن تحدث في الحكم الأخلاقي أن نكتشف الظروف والشرائط التي يقوم عليها تبرير الأحكام الأخلاقية، وبذلك نصل إلى نظرية يحول اتّباعها دون ارتكابنا للأخطاء في أحكامنا الأخلاقية(٤٠).

وإن أحد أبسط هذه النظريات هو الرأي القائل: إن الخطأ في الحكم الأخلاقي ينبثق عن ثلاثة مناشئ مختلفة، وهي:

١ـ غموض المفاهيم.

٢ـ الخطأ في معرفة الحقائق ذات الصلة.

٣ـ الدافع غير المناسب.

وعلى هذا الأساس يمكن للبحث والتفكير الأخلاقي أن يخفق من ثلاث جهات، وهي:

١ـ الاستناد إلى المفاهيم الغامضة.

٢. التعويل على المعلومات الخاطئة أو الناقصة بشأن الحقائق ذات الصلة.

٣. التأثُّر بالميول والدوافع غير المناسبة.

من هنا فإن الأسلوب المناسب في التفكير والبحث الأخلاقي هو الأسلوب الذي يقدِّم طريقة للحيلولة دون هذه المناشئ الثلاثة للخطأ. وإن الأحكام الأخلاقية التي نحصل عليها من خلال توظيف هذا الأسلوب يجب أن تقوم على المقدّمات التالية:

١. التعريف الواضح للمفاهيم ذات الصلة.

٢. المعتقدات المبرَّرة بشأن الحقائق ذات الصلة.

٣. الميول والدوافع المناسبة[٤١].

إلاّ أن المفاهيم والحقائق ذات الصلة، وكذلك الميول والدوافع المناسبة، يتمّ تعيينها من خلال النظريات ما فوق الأخلاقية التي تمثل القاعدة والأصل.

وفي نقد هذه النظرية يمكن القول: إن الأخطاء المذكورة إنما تمثِّل جزءاً من الأخطاء التي تحصل في الأحكام الأخلاقية، ولذلك فإن مجرّد أن يكون الحكم الأخلاقي قائماً على المفاهيم الواضحة والمعتقدات المبرّرة بالنسبة إلى الحقائق ذات الصلة، والميول والدوافع المناسبة، لا يُبرِّر ذلك الحكم في حدّ ذاته، أو أنه يُبرِّره بمقدار لا يُعدّ كافياً.

أما النظرية الأخرى المطروحة في هذا الشأن فتسعى إلى أن تقدِّم إجابة واضحة وجامعة عن السؤال القائل: «لماذا نحتاج في الأساس إلى النظرية الأخلاقية؟»؛ حيث تجيب هذه النظرية عن هذا السؤال قائلة: إن شأن النظرية الأخلاقية هو صيانة أحكامنا الأخلاقية من «الخطأ»، و«التعارض»، و«الاختلاف».

من هنا فإن (هيو لافولت) يذهب إلى الاعتقاد بأن الخطأ والتعارض والاختلاف في الحكم أو الاعتقاد الأخلاقي ينبثق عن ثمانية مناشئ مختلفة، وهي:

١. الملاحظات المستندة إلى التصوُّرات الناقصة أو الخاطئة.

٢. الملاحظات المستندة إلى المعلومات الناقصة أو الخاطئة.

٣. إدخال الملاحظات الأخلاقية غير ذات الصلة.

٤. إدخال المنافع الشخصية غير ذات الصلة.

٥. تبنّي الآراء والأحكام الأخلاقية الصادرة عن الآخرين، دون نقدها وتمحيصها.

٦. تطبيق القواعد الأخلاقية بشكلٍ غير مناسب.

٧. توظيف المعايير الأخلاقية غير المناسبة.

٨. تطبيق المعايير الأخلاقية بشكلٍ غير مناسب(٤٢).

يرى (هيو لافولت) أن اجتناب الخطأ والتعارض والاختلاف في الأحكام الأخلاقية يستدعي منا العمل على نقد أحكامنا الأخلاقية. وإنّ أحد أساليب نقد هذه الأحكام هو العمل على «التنظير» في حقل الأخلاق.

في تصوُّرنا إن الخطأ في تشخيص ـ أو إصدار ـ الحكم الأخلاقي يعود إمّا إلى عدم كون مشهد الشخص «مشهداً أخلاقياً»؛ وإما إلى افتقار الشخص إلى خصائص وصفات «الشاهد المثالي». وعليه فإن هذه الأخطاء تندرج تحت المقولتين التاليتين:

١. الأخطاء الناشئة عن المشهد.

٢. الأخطاء الناشئة عن الشاهد.

وإن الحيلولة دون هذه الأخطاء ـ وبتعبيرٍ أفضل: الحدّ منها ـ يتوقّف على:

١. النظر إلى الموضوع من زاوية «المشهد الأخلاقي».

٢. السعي إلى الاقتراب من «الشاهد المثالي».

وإن الحكم أو المعتقد الأخلاقي المبرّر عبارةٌ عن الحكم والمعتقد الحاصل من خلال الالتفات والاهتمام الكافي بالأمور التالية، أو من خلال تحصيل الشرائط التالية:

١. التجربة الأخلاقية.

٢. المشاهدات ما فوق الأخلاقية.

٣. المشاهدات الأخلاقية.

٤. الفضائل الأخلاقية والعقلانية.

٥. الحقائق ذات الصلة، أو النظريات المبنائية في دائرة الحقائق ذات الصلة.

٦. العلوم التجريبية ذات الصلة.

٧ـ الدافع المناسب نحو البحث الأخلاقي.

٨ـ تاريخ الأخلاق، أو أخلاق سائر التقاليد والسنن.

٩ـ الأخلاق التطبيقية.

إن جميع هذه الموارد تلعب ـ بنحوٍ من الأنحاء ـ دوراً في الحيلولة دون ارتكاب الخطأ في الأحكام الأخلاقية، وتصحيح المشهد الأخلاقي، ورفع درجة ومستوى تبرير الحكم الأخلاقي[٤٣]. من هنا فإن الحكم الأخلاقي أو الحكم الأخلاقي المبرّر هو الحكم الذي يتمّ إصداره بعد تحصيل أو استشارة هذه المصادر، أو التنسيق معها.

وإن كلّ واحدةٍ من النظريات الأخلاقية التي يتمّ تقديمها؛ بدافع التنسيق وبيان خصائص المشهد الأخلاقي، إنما تبيّن جانباً من الحقيقة، وإنما تغطّي جزءاً من مشاهداتنا ما فوق الأخلاقية، ويمكن لكلّ واحدة منها أن تساعدنا في الحيلولة دون ارتكاب الخطأ في تشخيص الحكم الأخلاقي في دائرةٍ خاصة[٤٤].

كلمةٌ أخيرة

سعَيْنا في ما تقدَّم إلى دراسة مقتضيات العقلانية في حقل الأحكام الأخلاقية.

وقلنا: إن الأخطاء المحتملة في الأحكام الأخلاقية تنقسم بشكلٍ عام إلى قسمين؛ لأن هذه الأخطاء إما أن تكون ناشئة عن المشهد؛ أو أن تكون ناشئة عن الشاهد.

وقد أثبتنا أن كلاً من «الشاهد المثالي» و«المشهد الأخلاقي» من مقتضيات العقلانية في حقل الأخلاق، وإن الذي يرى للعقل والعقلانية حظّاً ومنزلة في دائرة الأخلاق، ويعمل على تقسيم الأحكام الأخلاقية إلى: صادقة؛ وكاذبة، أو إلى: حسنة؛ وقبيحة، وصائبة؛ وخاطئة، ومبرّرة؛ وغير مبرّرة، ومعقولة؛ وغير معقولة، ويضعها على طاولة النقد والتقييم العقلاني، لا مناص له من الفصل بين «الأخلاق المعيارية» و«الأخلاق الوصفية»، وبين «المشهد الأخلاقي» و«المشهد الشخصي»، و«المشهد الفقهي» والأحكام الأخلاقية أو الأحكام الصادقة أو المعقولة والمبرّرة على المستوى الأخلاقي عن الأحكام الكاذبة أو غير الأخلاقية والاعتباطية، وأن يتمّ اعتبار

الشاهد المثالي بوصفه الكائن الوحيد الذي يمتلك صلاحية إدراك وتشخيص أو إصدار الحكم الأخلاقي.

الهوامش

(1) criticism.

(2) appraisal.

(3) evaluation.

(٤) يمكن لهذه القيم والمعايير أن تتعرّض في سياق التقييم لإعادة النظر والتغيير، أو أن تستبدل بمعايير أخرى، أو أن تتّخذ تفسيراً جديداً.

(٥) في مقام بيان هذه الأصول والقواعد يتمّ استعمال لغة خاصة باسم اللغة المعيارية. إلاّ أن الجمل المعيارية يمكن أن تكون توصيفية أو خبرية أو معرفية أو إنشائية أو غير معرفية، أي إنه بالإمكان بيان غايةٍ واحدة في إطار مختلف التعابير، أو بالاستفادة من الأدوات اللغوية المتنوّعة، أو من خلال القيام بمختلف الأفعال القولية.

(٦) إن الواسطة في العروض لوصف معياري على موصوفه يمكن أن يكون وصفاً معيارياً آخر. إلاّ أن سلسلة الأوصاف المعيارية لموضوعٍ ما لا بُدَّ أن تنتهي إلى صفةٍ أو صفات غير معيارية. ولكنّنا؛ تجنُّباً للتعقيد، نؤثر الإحجام عن الدخول في تفاصيل هذه المسألة.

(7) objective.

(8) factual.

(9) ontological.

(10) epistemological.

(١١) إن الارتباط «المعرفي» أعمّ من الارتباط «المنطقي»، بمعنى أن الارتباط المنطقي ـ الاستنتاجي هو نوعٌ خاص من الارتباط المعرفي، وعليه فإن نفي الارتباط المنطقي ـ الاستنتاجي بين العلم والقِيَم لا يستلزم نفي الارتباط المعرفي بينهما. وسوف يأتي توضيح هذه المسألة الهامة للغاية في البحوث القادمة بالتفصيل.

(12) inferential.

(13) derivative.

(١٤) إن الأحكام المعيارية الأمّ أو الأساسية (basic) لا يمكن تبريرها من هذا الطريق، ولكنْ يمكن تبريرها من طرق أخرى، من قبيل: المشاهدة، والتدقيق، والأنواع الأخرى من الاستنتاج. وقد فصّلتُ القول حول أساليب تبرير الأحكام الأخلاقية في كتاب (أخلاق تفكُّر أخلاقي). ففي المثال المتقدّم لو سألك شخصٌ: «ما الذي يجعل السيارة قليلة الاستهلاك للوقود جيّدة؟» قد تقول في جوابه: «إن قلة

استهلاك السيارة للوقود تعدّ مزيّة وقيمة ذاتية من الناحية الاقتصادية». إن هذا الادّعاء يعني أن الشاهد المثالي إذا نظر إلى السيارة من الناحية الاقتصادية فإنه سينظر إلى اعتبار قلّة استهلاكها للوقود قيمة ومزيّة إيجابية. فلو اقتنع السائل بهذه الإجابة، واتّفق معك في اعتبار هذه الصفة قيمة ومزية رئيسة وجوهرية، لن يستمرّ في طرح المزيد من الأسئلة، ولن يكون هناك المزيد من الأجوبة بطبيعة الحال؛ وأما لو اختلفتما في هذا الشأن فإن الحوار بينكما سوف يستمرّ، حيث سيسعى من خلال ذكر بعض نواقض هذه الصفة إلى إثبات أن قلّة استهلاك السيارة للوقود ليس مزية إيجابية على الدوام، أو أنها مزيّة هامشية، بينما سوف تسعى أنت في المقابل إلى إثبات أن هذه الموارد النقضية لا تنقض ما ذهبت إليه من الادّعاء بشكلٍ كامل، وأن ما قاله يمكن له أن ينسجم مع ما تقوله، أو أن تلك القيمة هي من القِيَم الأوّلية التي تبدو للناظر من الوهلة الأولى، والتي لم تواجه حتّى الآن معارضاً أقوى منها، وعلى أيّ حال فإن هذا الحوار سوف يستمرّ ويتواصل حتّى يتمّ التوافق بينكما على اعتبار ما يقتضيه المشهد الخاصّ ـ والذي هو المشهد الاقتصادي في هذا المثال ـ من زاوية الشاهد المثالي.

(15) relevant.

(16) irrelevant.

(١٧) إن الاختلاف في الحكم بشأن أمرين إنما يكون مقبولاً إذا أمكن للشخص أن يثبت أنهما يختلفان عن بعضهما في صفةٍ غير اعتبارية أخرى، على أن تكون من الناحية الأخلاقية ذات صلة.

وهذه مسألةٌ هامّة يتمّ تجاهلها في الدفاع عن عدم المساواة بين الرجال والنساء في الحقوق، بمعنى أن المدافعين عن عدم المساواة في الحقوق بين الرجل والمرأة يتمسّكون لتبرير القول بعدم المساواة عادة بصفات وخصائص غير ذات صلة من الناحية الأخلاقية؛ فإن الرجل والمرأة مهما اختلفا يظلّ الاشتراك بينهما في الإنسانية متساوياً، وإن مقتضى الهوية الإنسانية بينهما هو التساوي والتكافؤ. إن السؤال الذي يتعيّن على القائلين بعدم المساواة بين الرجل والمرأة في الحقوق الإجابة عنه هو: «هل الاختلاف بين الرجل والمرأة من النواحي الأخرى يعتبر من الناحية العقلانية والأخلاقية من الصفات ذات الصلة أم من الصفات غير ذات الصلة؟». إن مجرّد الاختلاف بين الرجل والمرأة من الناحية الجسدية والجنسية والعاطفية والنفسية والجينية والقابلية لا يبرِّر القول باختلافهما في «المنزلة» و«المسؤولية»، أو «الحقوق» الأخلاقية؛ لأن هذه الأنواع من الاختلاف من الناحية الأخلاقية غير ذات صلة، وعلى أيّ حال لا بُدَّ من إثبات أنها ذات صلة أو غير ذات صلة.

(١٨) في تعريف المشهد يمكن القول: «إن المشهد عبارةٌ عن مجموعة من القِيَم الجوهرية التي يعتبر الاتّصاف بها شرطاً ضرورياً لاعتبار الأحكام المرتبطة بحقلٍ خاص».

فعلى سبيل المثال: يعتبر (كانْت) أن الشرط في أخلاقية الحكم، أو الشرط لكون الحكم الأخلاقي مبرّراً، هو أن يكون ذلك الحكم «قابلاً للتعميم»، وعليه فإن «القابلية على التعميم» تعتبر من وجهة نظر (كانْت) من ذاتيات ومقوِّمات المشهد الأخلاقي.

(١٩) إن هذه النقطة نافعةٌ جداً في النقد الأخلاقي للسلطة. يقول الدكتور عبد الكريم سروش في النقد الأخلاقي للسلطة: «إن الحكم الأخلاقي تابعٌ للمقام. ولذلك فإن الحكام يرَوْن أنفسهم مُحقّين

من الناحية الأخلاقية ليعاملوا الذين يخالفونهم بالطريقة التي يرَوْنها صالحة. وإن اختلاف الحكّام والمحكومين في الصحة والخطأ، أو الحسن والقبح الأخلاقي لطريقة الحكم، ناشئٌ عن الاختلاف في المشهد والمقام، ولا يمكن إصدار حكم أخلاقي في مورد هذا النـزاع، وإنّ لكل واحد من الطرفين حقٌّ بمعنى من المعاني». (انظر في هذا الشأن: عبد الكريم سروش، «نقد أخلاقي قدرت»: ٢٣، ٧٦ ـ ٨١، آفتاب).

إن النقد التفصيلي لهذا المدَّعى خارج عن نطاق هذا البحث. والذي يمكن قوله هنا ـ على نحو الإجمال ـ هو أن الحكم الأخلاقي أو الحكم الأخلاقي المبرّر ليس هو الحكم الذي يتوصّل إليه أو يصدره شخص الحاكم أو المحكوم من الموقع أو الوضعية الراهنة والفعلية التي يكون فيها. يمكن اعتبار هذه الأحكام بوصفها جزءاً من «الأخلاق الوصفية» أو «الواقعية السياسية» للأشخاص والجماعات، إلاّ أن «الأخلاق الوصفية» هي غير «الأخلاق المعيارية»، كما أن السياسة المثالية هي غير السياسة القائمة. إن الأحكام الأخلاقية المعيارية تنشأ عن المشهد الأخلاقي، ويتمّ إدراكها وإصدارها من قبل الشاهد المثالي، وليس من زاوية الحكّام أو المحكومين. وإن النقد الأخلاقي للسلطة ليس نقداً للسلطة من زاوية المحكومين، وإنما هو نقدها من زاوية المشهد الأخلاقي.

(٢٠) إن هذه الخصوصيات إنما يمكن الكشف عنها وتبريرها ونقدها من طريق الرجوع إلى المشاهدات العقلانية، وما وراء الأخلاقية.

(21) actual position.

(22) original position.

(23) ideal position.

(٢٤) إن قيد «الكافي» هنا في مقابل «الكامل»، حيث سيأتي عدم اشتراط الاطّلاع الكامل في هذا المورد.

(٢٥) للمزيد من البحث بشأن الشاهد المثالي، ودوره في مجال الأخلاق، من المفيد الرجوع إلى المصادر التالية:

- Kawall, J. (2002) «Virtue Theory and Ideal Observers» Philosophical Studies, 109 (3), p. 197 – 222.

- Firth, R. (1952) «Ethical Absolutism and the Ideal Observer» Philosophy and Phenomenological Research, 12 (3), 317 – 345.

- Brandt, R. (1955) «The Definition of an 'Ideal Observer' Theory in Ethics» Philosophy and Phenomenological Research, 25 (3), 407 – 413.

- Harrison, J. (1956) «Some Comments on Professor Frith's Ideal Observer Theory» Philosophy and Phenomenological Research, 17 (2), 256 – 262.

- Bailiff, J. (1964) «Some Comments on the 'Ideal Observer'» Philosophy and Phenomenological Research, 24 (3), 423 – 428.

- Garner, R. (1967) «Beardley, Firth and the Ideal Observer Theory» Philosophy and

Phenomenological Research, 27 (4), 618 – 623.

- Allen, G. (1970) «From the 'Naturalistic Fallacy' to the Ideal Observer Theory» Philosophy and Phenomenological Research, 30 (40), 533 – 549.

- Postow, B. (1978) «Ethical Relativism and the Ideal Observer» Philosophy and Phenomenological Research, 39 (1), 120 – 121.

- Taliaferro, C. (1988) «Relativising the Ideal Observer Theory» Philosophy and Phenomenological Research, 49 (1), 123 – 138.

- Frankena, W. K. (1976), Perspectives on Morality, K. E. Goodpaster (ed.) (Notre Dame: Notre Dame University Press).

(٢٦) إن عبارة الـ «رؤية من اللامكان إلى كلّ مكان» تمثّل الترجمة المقترحة من قبل الأستاذ مصطفى مَلَكْيان للعبارة الإنجليزية: (A View from Nowhere)، والتي تمثّل عنواناً لكتاب يستحق القراءة، لمؤلفه تومز نايجل.

(٢٧) ولهذا السبب يذهب الكثير من الفلاسفة إلى الإيمان بأصلين، وهما: أن «الوجوب» يستلزم «القدرة والاستطاعة»؛ وأن المسؤولية الأخلاقية تستلزم إمكانية العمل بشكل آخر. والمقال التالي يبحث في العلاقة بين هذين الأصلين:

- Yaffe, G. (2005) «More on 'Ought' Implies 'can' and the Principle of Alternate Possibilities» Midwest Studies in Philosophy, 29, 1, 307 – 312.

وانظر أيضاً:

- Stern, R. (2004) «Does 'Ought' Imply 'Can'? and Did Kant Think It Does?» Utilitas, 16, 1, 42 – 61.

(٢٨) العلامة الطباطبائي، أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، المقالة السادسة.

(٢٩) سروش، دانش وأرزش، پژوهشي در باب ارتباط علم وأخلاق، الفصل الرابع، انتشارات آسمان، طهران.

(٣٠) سروش، آيين شهرياري وديندارى: ٣٠٥ ـ ٣٠٦، مؤسسه فرهنگي صراط، طهران.

(٣١) نرى أن نفي الارتباط الميتافيزيقي والمعرفي للاعتباريات عن الحقائق يؤدّي بالدكتور سروش في مقام النقد الأخلاقي للسلطة إلى مواجهة الإبهام والغموض؛ إذ إنه يقول في النقد الأخلاقي للسلطة: «إن نقد سلوك الحكام يأتي من زاوية المحكومين، ولو وقف العقلاء في موقف الحكام لاختلف حكمهم». فإن هذه المسألة ـ من وجهة نظره ـ مصداقٌ لتبعية القيم الأخلاقية من المقام، وتحوّلها بحسب تحوّل المقام. (انظر في هذا الشأن: سروش، «نقد أخلاقي قدرت»: ٢٣٠، آفتاب).

(٣٢) إن أشهر كتاب أخلاقي لأرسطوطاليس هو كتابه: «الأخلاق إلى نيقوماخوس». ولهذا الكتاب العديد من الترجمات باللغة الإنجليزية. وقد ترجم إلى اللغة الفارسية [والعربية] أيضاً. وللنظر في أحدث ترجمات هذا الكتاب انظر:

- Aristotle, (2002) Nicomachean Ethics, trans. By Christopher Rowe (Oxford: Oxford

University Press.

(٣٣) إن من أبرز مَنْ قام بإعادة الحياة للأخلاق المتمحورة حول الفضيلة في العالم المعاصر يمكن أن نسمي كلاً من: (آنسكومب)، و(ملك إنتاير)، وقد تقدّم أن أشرنا إلى أعمالهما في محلّه. إلاّ أنهما قبل أن يعملا على تقديم صيغة جديدة لهذه المدرسة أو النظرية الأخلاقية عملا على إثبات ضرورتها. ومن الذين قدّموا تقريرات جديدة لهذه المدرسة أو النظرية الأخلاقية نجد مؤلّفات (مايكل سلات) جديرةً بالقراءة، فانظر إلى الكتابين التاليين:

- Slote, M (1992) From Morality to Virtue, (Oxford: Oxford University Press).

- Slote, M (2001) Morals from Motives, (Oxford: Oxford University Press).

(٣٤) أشهر مؤلّفين في الأعمال الأخلاقية لـ (كانْت) هما:

- Kant, I. (1997) Critique of Practical Reason trans. By Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press).

- Kant, I. (1998) Groundwork of the Metaphysics of Morals trans. By Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press).

(35) The Categorical Imperative.

(36) universalisability.

(٣٧) لقد أخذنا هذا النقد والمثالين من وليام فرانكينا، انظر:

- Frankena, W. K. (1973), Ethics, 2nd edition, (London: Prentice-Hall). First printed in 1963.

(٣٨) يعتبر جيرمي بينثام وجان إستيوارت من المؤسِّسين لمذهب النفعية الأخلاقية، انظر في هذا الشأن:

- Bentham, J. (1996) An Introduction to the Principles of Morals and Legislation (eds.) by J. H. Burns and H. L. A. Hart (Oxford: Oxford University Press).

- Mill, J. S. (2001) Utilitarianism, (ed.) by George Sher (Indianapolis: Hackett Publishing Company).

(٣٩) من أجل دراسة مقارنة بين المذاهب أو النظريات الأخلاقية الثلاث: «المذهب الوظيفي»، و«المذهب النفعي»، و«الأخلاق المتمحورة حول الفضيلة»، يمكن الرجوع إلى المصدر التالي:

- Baron, M. Pettit, P. & Slote, M. (1997) Three Methods of Ethics: A Debate, (Oxford: Blackwell).

(٤٠) ربما أمكن إدراج «الأخلاق الواقعية»، و«أخلاق الفضيلة»، و«أخلاق كانْت»، و«المذهب النفعي الأخلاقي»، ضمن نظريات الخطأ في الأخلاق؛ لأن هذه النظريات تقول: إن منشأ الخطأ الوحيد في الأحكام الأخلاقية عبارةٌ عن «عدم الرؤية الواقعية»، و«عدم مراعاة الحدّ الوسط»، و«القابلية على التعميم»، و«المنفعة الشخصية». وإن هذا في الأصل هو الذي يمثل سرّ حاجتنا إلى النظرية الأخلاقية وفلسفة الأخلاق.

(٤١) إن هذه النظرية تستنتج من كلمات ريتشارد برانديت، وقد تقدَّم البحث التفصيلي بشأن هذه النظرية في الفصل السادس من كتابنا (أخلاق التفكير الأخلاقي). انظر:

- Brandt, R. (1959) Ethical Theory: The Problems of Normative and Critical Ethics (Englewood Cliffs, N. J. Prentice-Hall, Inc).

(42) LaFollette, H. (1997) «Theorizing about Morality» in his (ed.) Ethics in Practice: An Anthology, (Oxford: Blackwell Publishers), pp. 4 – 5.

(٤٣) تعرّضنا إلى شرح وتفصيل كيفية تأثير هذه الأمور في تبرير الأحكام والمعتقدات الأخلاقية في الفصل الثامن من كتابنا (أخلاق المتبنيات الأخلاقية).

(٤٤) في ما يتعلق بالمشهد الأخلاقي انظر:

- Baier, K. (1958) The Moral Point of View: A Rational Basis of Ethics (Ithaca: Cornell University Press), esp. chap. 8.

- Frankena, W. K. (1983) «Moral Point of View Theories» in Norman Bowie (ed.) Ethical Theory, (Indianapolis: Hackett), 39 – 79.

التبادل الحضاري بين الهخامنشيين والفينيقيين

دراسةٌ مقارنة بين المنهجيتين التقليدية والحديثة

د. السيدصادق حقيقت(*)

مقدّمة

الحضارة هي نظامٌ اجتماعي يعين الإنسان على الزيادة من إنتاجه الثقافي، وإنما تتألّف الحضارة من عناصر أربعة: الموارد الاقتصادية، والنظم السياسية، والتقاليد الخلقية، ومتابعة العلوم والفنون. وهي تبدأ حيث ينتهي الاضطراب والقلق[1]. قال ابن خلدون في مقدمته: «والحضارة ـ كما علمتَ ـ هي التفنُّن في الترف، واستجادة أحواله، والكلف بالصنائع التي تؤنّق من أصنافه وسائر فنونه، من الصنائع المهيّئة للمطابخ أو الملابس أو المباني أو الفرش أو الآنية ولسائر أحوال المنزل»[2]. وهو يرى الارتباط بين الحضارة وعلم العمران: «الحضارة تتفاوت بتفاوت العمران فمتى كان العمران أكثر كانت الحضارة أكمل»[3].

على غرار جميع الحضارات المرتبطة ببعضها فقد حصل بين الحضارتين الهخامنشية (الأخمينية)[4] والفينيقية تبادلٌ ثقافي كبير.

قد يُعتبر الهخامنشيون من الفرس الآريين، وقد أسّسوا دولتهم الصغيرة في القرن التاسع قبل الميلاد في شرقي مدينة تستر (شوشتر، في جنوبي إيران، في محافظة خوزستان)، وكانوا أوّلاً يرزحون تحت الحكم المادي، وكان جدهم يسمّى بـ (الهخامنش) الذي تغلب على جميع القبائل الفارسية.

(*) أستاذٌ مشرف في جامعة المفيد في إيران.

أما الفينيقيون فقد انحدروا من السامية، وقد هاجروا من الجزيرة العربية، حوالي ألفين وخمسمائة قبل الميلاد، إلى ما بين بحر المغرب وجبل لبنان. وهم اشتهروا باللقب الذي أطلقه الإغريق عليهم، ومعناه «شعاع الشمس الأحمر»، رغم أنّهم كانوا يفضلون التسمية بـ (الكنعانيين).

ما افترضته هذه المقالة هو وجود التبادل الحضاري بين هاتين الحضارتين. والسؤال الذي تحاول هذه المقالة الإجابة عنه هو: هل تؤثّر الخلافات الموجودة بين المنهجية التقليدية والمنهجية الحديثة في دراسة الحضارات في نوعية النظر إلى موضوع تبادل الحضارات؟

المنهجية التقليدية تعتبر الحضارات منفصلة عن بعضها، إلاّ أن بينها تعاطياً وتعاضداً.

في حين أن المنهجية الحديثة، التي منها الهرمنوطيقا الوجودية، تعلّق كيان أيّ كائن مدرك على نوعيّة فهم الجانب الآخر.

لا شَكَّ في أن هانس غادامر ـ مؤلّف كتاب الحقيقة والمنهج[٥]، وتلميذ مارتين هيدغر ـ من كبار فلاسفة القرن العشرين، وهو كبير مدرسة الهرمنوطيقا الوجودية، ومن الأخصائيين في حقل المنهجيات. وقدضمت الهرمنوطيقا أو علم التفسير مفكّرين أفذاذاً، مثل: شلايرماخر، وديلتاي، إلاّ أن المهمّ والملحوظ في الهرمنوطيقا لدى غادامر وأستاذه مارتين هيدغر هو اتجاههما الوجودي. وبعبارة أخرى: إنهما يتحدثان عن نموذج للفهم، الذي يحاول أن يحدِّد كيان الإنسان؛ إذ إن كياننا وفق رؤيتهما قد أُنيط بعملية الفهم التي نؤدّيها نحن.

الحضارة الهخامنشية

تأسّست الدولة الهخامنشية في سنة (٥٥٠ق.م) بيد الفرس، الذين سيطروا على الدولة العيلامية، التي كانت قد أسقطتها حكومة بابل، فسكنت مجموعة من القبائل الهندية الأوروبية، التي كانت قد هاجرت إلى الجنوب في أوائل الألفية الثانية قبل الميلاد، في المناطق الإيرانية الشمالية (قرب نهري سيحون وجيحون)، واستطاعت

أن تسيطر على جميع مناطق الدولة العيلامية في مدّةٍ زمينة قصيرة؛ بسبب استخدامها الحصان في الغابات وسيلة للتنقُّل، ووصلوا إلى الخليج الفارسي وبحر عمان، وسيطروا على الهند كذلك. واشتهرت هذه الجماعة التي هاجرت من الهند وأوروبا نحو الجنوب وإيران بـ (القبائل الهندو أوروبية)، وسمّوا أنفسهم بـ (الإريائيين)، وهي تعني الأُصَلاء والنجباء والشرفاء. كان الإريائيون يشتغلون في تربية المواشي والرَّعْي، ولذلك كانوا فرساناً ماهرين، ومحاربين أقوياء، وكانوا يطلقون على عدوّهم لقب (ديف)، وهي تعني الغول، أو الشيطان.

استطاع الملك جمشيد أن يهزم قبيلة (ديف)، إحدى القبائل المهاجرة، ويقيم حفل (النوروز)، الذي بقي طبقاً للروايات الإيرانية والهندية القديمة سائداً منذ زمن الملك جمشيد إلى اليوم[٦].

التوحيد بين الماديين والبارسيين، الذي تمّ بواسطة جهود سايروس (كوروش)(٥٥٠ق.م) سبَّب في مضاعفة قوّة الإمبراطورية.

يعتبر أورمزدا، والعدالة، وأخيراً الصدق، العناصر الرئيسة للاتجاه الديني والسياسي لداريوس(٥٤١ ـ ٤٨٦ق.م). وهي موضع اهتمام في التعاليم الزرادشتية، وهي ظاهرةٌ في النقوش الحجرية في بيستون (و هي أهم ما تبقّى من تراث الداريوسية).

وفي نفس الوقت نحن متأكّدون من أن داريوس لم يكن من أتباع النبيّ زرادشت[٧].

والذي يلوح من النقوش الحجرية في بيستون ثلاثة أشياء: **الأوّل**: إن داريوس كان يؤمن بوجود علاقة وطيدة في الواقع السياسي بين الأكذوبة والبيانات، ولا سيَّما التي تعنى بالخطاب السياسي؛ **والثاني**: إن الكذب السياسي قد لعب دوراً بارزاً في الاضطرابات السياسية، ممّا أدّى إلى الانتفاضة والثورة والصراع؛ **والثالث**: إننا مزوّدون بقوّة تمييز الكذب والكاذبين[٨].

وقد حاول داريوس أن يدوِّن نظاماً قانونياً عادلاً لم يُسبق بمثله. وكما عبَّر أحد الباحثين: إن داريوس كان يعتبر الحقّ والعدل من ركائز المجتمع المدني، وأن من مسؤوليات الملوك القضاء بالعدل في شرائح المجتمع الإنساني، وكان يرى أن العدالة

يجب أن تعمّ الأقوياء والضعفاء، والأحرار والعبيد، معاً.

وبما أن قوله كان يعدّ القانون الأسمى في البلاد فإنه كان يبذل منتهى جهوده لكي يقضي بين الناس بعدالةٍ وأمانة[٩].

كان داريوس يرى أن الذي يريد أن يقضي بين الناس بعدالةٍ عليه أن يراعي الأسس السائدة في الكون في مستويات ثلاثة: السياسة (أريكه)، الديانة (درئوجنه) والعلاقات الاجتماعية والاقتصادية (زوركره).

ولكلّ هذه المصطلاحات الثلاثة جذور زرادشتية. والمهمّ هو أن المفهوم من القانون لدى داريوس كان ذا طابع ديني[١٠]. وقد كان هو يهتمّ بالتعايش السلمي بين الديانة والسياسة.

وانطلاقاً من المرسوم الداريوسي فإن تجميع القوانين السابقة كانت تشمل القوانين المعتمدة في دور العبادة لدى مختلف الديانات، ولم يكن مقتصراً على المراسيم الملكية.

وقد حصلت الإمبراطورية الإيرانية في العهد الهخامنشي على أسطولٍ بحري مؤثّر بواسطة رعاياها الفينيقيين والإغريق. وقد كانت هذه الأساطيل مركبة من السفن الحربية والسفن الطويلة لتحميل الحصان والفرسان، والسفن الصغيرة لتحميل الأطعمة والأشربة.

كانت الدولة الهخامنشية وريثة للحضارات المتقدّمة عليها، بما لها من المكتسبات العلمية والمعرفية باللغات الآكدية والسومرية والعيلامية والآرامية. إن المنجمين وعلماء الحساب البابليين كانوا مشهورين في عصرهم، وكانوا يعلمونهم النجوم وعلم الحساب، إلى جانب السحر والطلسمات والشعوذة. وكان الكهنة مسيطرين على حقل التعليم[١١]. وبصورةٍ عامة كانوا أقوياء في زمن تسلّم داريوس سدة الإمبراطورية.

إن الجانب المهمّ في حياة سايروس يعود إلى تحرير أسرى اليهود في بابل. وقد مدحته أسفار العهد العتيق. إنّ أسر اليهود من قبل نبوكدنصر يعتبر من الجرائم البشرية البشعة. وقد اعتبر الكتاب المقدّس سايروس مختار يهوه، ومخلص اليهود من

الأسر.

هذا كتاب الأشعياء يحدّثنا بقوله: «إنّ سايروس (كوروش) ناداني باسمي منذ شروق الشمس. إنّه عبدي ومندوبي الذي يدمر أعدائي. إنّي قد أعطيته روحي؛ لأنه الذي أتى بالصدق والأمانة، ولا يذهب حتى يملأ الأرض قسطاً وعدلاً»[١٢].

على حدّ تعبير پيار بريان[١٣]: ينقل التوراة عن سايروس قوله بأنه مختار يهوه. كما أن البابليين كانوا يعتبرونه مختاراً من قبل مردوك[١٤].

وكما يشرح الكاتب شهبازي «فإن المنزلة التي أحرزها الهخامنشيون في التاريخ تعود إلى علاقتهم الحميمة مع اليهود»[١٥].

وبصورةٍ عامة يمكن القول: إن الحضارة الهخامنشية أسفرت عن إمبراطورية ضخمة قبل ثلاثة آلاف عام، وهي شهدت أنواعاً مختلفة من تعامل الحضارات المختلفة، والنزاع فيما بينها.

الحضارة الفينيقية

الفينيقيّون هم أحد الشعوب السامية القديمة التي سكنت لبنان وسوريا، وأنشأت ممالك صغيرة، مثل: عكا وجبيل وصيدا وصور. وفي الفترة مابين ١٠٠٠ ـ ٧٠٠ق.م أنشأوا مستعمرةً لهم في قرطاج، وكانوا قوة مهيمنة في العالم القديم، حتى ١٤٦ق.م، إثر سقوطها عقب حروب بونية ثالثة.

هاجر الكنعانيون مع الأموريين حوالى ٢٥٠٠ق.م، لكنّهم استوطنوا سوريا الجنوبية. وتأثّر الكنعانيون بالحضارة المصرية وحضارة مغرب البحر المتوسط. وانتشر الكنعانيون على طول الساحل الشمالي لسوريا. وأطلق اليونانيّون اسم (فينيقية) المُشتَقّ من فينيقيين، أي الأحمر الأرجواني، على القسم المتوسّط والشمال من ساحل سوريا، كما أطلقوا اسم (الفينيقي) على الكنعانيّين، سكّان هذا الساحل[١٦].

وقيل: إن واحداً من كلّ ثلاثة لبنانيين (مسلمين؛ ومسيحيين) من أصول فينيقية. والمتّفق عليه شيئان: **الأوّل**: إن نشأة المدن الفينيقية ترجع إلى أربعة آلاف سنة قبل الميلاد. **والثاني**: إن الفينيقيين هم كنعانيون ساميون من صلب سام بن نوح.

وربطهم الطبري بالعماليق من العرب البائدة. فقد كانت ديانة الفينيقيين مجموعة من الطقوس والعبادات تقيمها المدن الفينيقية، وتختلف باختلاف الأمكنة التي تقام فيها، بالرغم من اشتراكها جميعاً في النظرة ذاتها للإله وللظواهر الكونيّة والطبيعيّة[١٧].

وقد قيل: إن عظماء الرياضيات، طاليس، وفيثاغورس، وإقليدس، كانوا فينيقيين[١٨].

والفينيقيّون أوّل أمّة بحرية في التاريخ، وقاموا بدور الوساطة التجارية بين الشرق والغرب، وساعدهم على ذلك الموقع المتوسط بين الشرق والغرب. ولكنّ أعظم نعمةٍ قدَّمتها الحضارة السورية للبشرية هي اختراع الأبجدية على يد الفينيقيين، الذين اقتبسوا إشاراتها من الهيروغليفية المصرية. قويت العلاقة بين مصر وفينيقيا في عهد الدولة القديمة. تدلّ عادات الدفن عند الفينيقيين على وجود فكرة الاعتقاد بالبعث والحياة بعد الموت، وهي الفكرة التي أخذوها عن المصريين القدماء[١٩].

لقد كانت لتبعية الفينيقيين للهخامنشيين فائدتان تعودان إلى الإمبراطورية الإيرانية:

الأولى: إن إيران تمتعت بالقوى البحرية والأساطيل العظيمة بمساعدة الفينيقيين.

والثانية: إن هذه المواطنة أثبتت الاستقرار السياسي لدولة إيران تجاه اليونانيين وغيرهم[٢٠]، فقد صنع الفينيقيون السفن الحربية وسفن الركاب بأمر من الإمبراطورية[٢١].

المنهجية التقليدية في التبادل الحضاري بين الهخامنشيين والفينيقيين

إذا كان مفروضنا في هذا المقال التبادل بين الحضارة الهخامنشية والفينيقية فالسؤال هو عن نوعية تأثير المنهجية التقليدية والحديثة على فهم أعمق وأكثر للموضوع. والنكتة المهمة هنا هي أن المنهجية التقليدية تفترض وجود الحضارات ككيانات مستقلّة تتعامل على أساس المصلحة والفائدة، فتتآلف بعض الحضارات مع بعضها، كما أن بعضها تتعارض فيما بينها، على أساس النفع الاقتصادي والسياسي.

وبالنسبة إلى الحضارتين الهخامنشية والفينيقية كان التبادل والتعامل أكثر من التعارض والصدام؛ فإنهما تبادلتا في ما يلي:

١. **المستوى السياسي**: ففي سنة ٥١٤ق.م قُسِّمت إيران إلى ثلاث وثلاثين خشتره (أي المحافظة)، بيد داريوس، وكانت المدن الفينيقية تحت رعاية المحافظة الخامسة. ومن الجدير بالذكر أن الرؤساء في تلك المدن كانوا هم الفينيقيين أنفسهم[٢٢]. إن التبادل السياسي بين كوروس والمدن الفينيقية كان يهدف إلى التوحُّد مقابل المصريين والإغريق[٢٣]، وإن داريوس كان تلواً لكوروس في هذه السياسة، وكانت العلاقات بينهما والفينيقيين على مستوى عالٍ.

٢. **المستوى الاقتصادي**: يقول الكتاب المقدس أن سايروس (كوروس) أذن لليهود الذين عادوا من المنفى في بابل بشراء الخشب من سكّان صور وصيدا لبناء الهيكل. لقد علم التجار الفينيقيون قيمة العلاقات مع الإمبراطورية العالمية، فأرسلوا ضرائبهم إلى الهخامنشية طوعاً، وبشكلٍ سنوي. والمهمّ في هذه الأثناء هي القوة البحرية والتجارية، فقد دعمت الإمبراطورية الهخامنشية التجّار الإيرانيين والشعوب الفينيقية الذين كانوا يسافرون إلى قرطاج وغيرها[٢٤].

والمثال لهذا الدعم هو أن زركسيس(٤٨٥ ـ ٤٦٥ق.م) بنى جسراً عظيماً في ضواحي الدردنيل والبحر الأسود بعد أن فشل المصريون والفينيقيون في تنفيذ هذه الخطّة[٢٥]، فرحب الفينيقيون بالعلاقات الاقتصادية مع إيران.

٣. **العلاقات العسكرية**: أخبرت الكتب التاريخية عن مساعدة قيِّمة من الأسطول الفينيقي لداريوس وزركسيس (خشايار) في الحرب ضدّ اليونانيين. فقد تكوّن الأسطول الفينيقي من ثلاثمائة سفينة[٢٦]. لقد وافق أردشير الأول(٤٦٥ ـ ٤٢٤ق.م) وداريوس الثاني(٤٢٥ ـ ٤٠٤ق.م) على نوعٍ من الحكم الذاتي للفينيقيين إزاء التعامل البحري والاقتصادي[٢٧]. وأخيراً ـ كما قلنا ـ فقد أمرت الحكومة الإيرانية ببناء المصانع للأساطيل في فينيقيا وشواطئ البوسفور والدردنيل[٢٨].

٤. **العلاقات الثقافية والدينية**: لقد كانت للدولة الهخامنشية علاقات دينية وثقافية مع الدول الأخرى في مستويات أعمق وأفضل، فتم تنفيذ سياسات تصالحية مع

جميع البلدان التي غزاها سايروس، دون تفريق في هذه السياسة السلمية بين اليهود وغيرهم. لقد عاشت جميع الفرق والمذاهب بسلامٍ وأمن في تلك الإمبراطورية. والعجب أن اليهود الذين لم يقبلوا غيرهم في التاريخ مدحوا سايروس كما يُمدَح الأنبياء.

والقضية الأخرى هي علاقات الهخامنشيين مع الأنبياء، فقد عير بعض الأمراء مكانة دانيال النبيّ عند داريوس (دانيال النبيّ، الباب ٦، الآية ٦)، فطلبوا من دانيال أن لا يعبد الله، وعندما رأى عبادته لله تعالى ألقَوْه في قفص الأسد، فلما رأى داريوس أن دانيال سلم من القفص عرف أنه نبيٌّ من أنبياء الله.

لقد كانت السياسة الدينية لداريوش على أساس السلام والتصالح مع الأمم والأديان والمذاهب الأخرى. فقد كان الناس في زمنه ـ على طراز زمن كوروس ـ أحراراً في الدين والدنيا. وحسب يونجه، ما كان داريوس ليفرض الدين والسياسة على الرعايا الإيرانيين والفينيقيين وغيرهم. وكان همُّه الأول الترتيبات السياسية والعدالة والإنصاف. والمهمّ أن الفينيقيين وغيرهم كانوا أحراراً في أعمالهم الدينية والقضائية وغيرها[٢٩]. يقول پيير بريان: إن أعمال داريوس كانت مثل أعمال سايروس في بابل وسائر المدن[٣٠]، فإن داريوس دفع النفقات للكنائس والمعابد لكل دين ومذهب، بلا فرق بينهم[٣١]. وكان الملوك الإيرانيون يعتمدون في ذاك الزمان تجاه الدول الأجنبية على التسامح والعدالة والإنصاف. ويدلّ عليه نصّ الكتاب المقدّس والكتب التاريخية، كهرودت وغيره.

والدليل الآخر أن الأقوام والأديان كانوا أحراراً في رسم النقوش على القطع النقدية، فإننا نرى صورة أبولون اليونانية على بعض مسكوكات ذاك الزمان، مما يدل على حرّية الأديان والمذاهب في زمن الهخامنشيين.

والسؤال الذي يمكن أن يخطر في بالنا: ما هو سبب هذا التسامح بالنسبة إلى الأديان والمذاهب؟

يذكر المؤرِّخون أن الآريين قد توجّهوا إلى فلاة إيران من المناطق الشمالية والشمال الغربية؛ وذلك هرباً من البرد والصقيع؛ وبحثاً عن موطن يرزقون فيه بالأمن والنعيم. فقد تحركت موجات من الآريين حوالي عام ١٠٠٠ق.م إلى داخل إيران من

الشمال والشمال الغربي، وبحلول عام ٨٠٠ق.م كانوا قد احتلّوا الأرض.

وتشير الدراسات التاريخية إلى استمرار هذا النزوح وتوسّع الانتشار نحو الجنوب، حيث واجهت هذه الاقوام النازحة أقواماً مقيمة ومستوطنة قبلها بأكثر من ١٥٠٠ عام، كالعيلاميين[٣٢].

ويمكن أن يقال في جواب ذاك السؤال: إنه كانت للآريين ميزات، منها: التسامح الديني، وعدم المركزية في الحكم. فقد أخذ الهخامنشيون والبارثية (إشكانيان) تلك الخصلتين. كما أن الساسانية قد رفضوهما.

ومن جملة سيرة الهخامنشيين في الحرب الاحترام بالنسبة إلى الرعايا، وسنّتهم، ودينهم، وأن لا يدمّروا المساكن والمعابد.

نعم، قمبيز (كمبوجيه) هو استثناءٌ من هذه القاعدة.

فقد كتب هيرودت في حقّه: إنه قد أصيب بمرضٍ كالصَّرَع، وما كان له عقلٌ سليم.

كما كتب داريوس في النقوش الحجرية: إن الرعايا التجأوا منه إلى المغ والروحانيين.

والاستثناء الثاني هو إحراق معبد أتينا بيد زركسيس، فقد توهَّم أنه كان ناشئاً عن التعصُّب الديني. والحقّ أنه تحقق بعد إحراق الغابات المقدّسة المسمّاة بـ (السارد).

والاستثناء الثالث هو هيكل مردوخ في بابل في زمن زركسيس؛ فإنه كان بعد فوضى البابليين.

وباختصارٍ يمكن أن يقال: على أساس المنهجية التقليدية الحضارة الهخامنشية والفينيقية حضارتان مستقلّتان، هوية هذه غير هوية تلك، ولكنْ لهما تبادلات في مستويات السياسية والاقتصادية والعسكرية والثقافية، وقد كان هذا التبادل للمنافع للحضارتين في مقابل اليونان وغيرها.

التبادل الحضاري بين الهخامنشيين والفينيقيين: منهجيّة غادامر

إذا شئنا أن نطبِّق هذه المنهجية على موضوع العلاقات الحضارية المتبادلة بين

الهخامنشيين والفينيقيين فلنقُلْ: إنّ كيان الفينيقيين قد حدّد بوجود الهخامنشيين، ومثله كيان الفينيقيين، الذي حدَّده وجود الفينيقيين. هذا التطبيق سوف يؤدّي إلى هذه النتيجة القيمة، وهي أن المنهجيات الحديثة، بما فيها منهجية غادامر، من شأنها أن تزوّدنا بفهم للتاريخ والحضارات الغابرة هو أعمق ممّا كانت ترفدنا به المنهجيات التقليدية؛ فإننا في حوارالحضارات نحاول أن نعي الآخرين، الذين هم بدورهم يريدون أن يفهمونا، وأن يفهموا غيرنا، ممّا يعبَّر عنه بـ «الهرمنوطيقا المتضاعفة».

في الهرمنوطيقا البسيطة نفهم الأشياء التي ليس لها فهمٌ، كالجمادات؛ وأما في الهرمنوطيقا المتضاعفة فإننا نفهم الإنسان، الذي بدوره يفهمنا ويفهم غيرنا.

فالتبادل الحضاري من جملة الهرمنوطيقا المتضاعفة؛ لأننا في حضارتنا نفهم الإنسان الذي له فهم. والنكتة المهمّة هنا هي أن وجودنا مشروطٌ بفهمنا إياهم، كما أن وجودهم منوطٌ بفهمهم إيّانا. وهذا يرتبط بما قد يُقال من أنّ هوية الإنسان أمرٌ روائي، وهو الذي يسمِّيه بل ريغور بـ (الهوية السردية)[٣٣].

الخاتمة

لقد كان للحضارة الهخامنشية والفينيقية تعاملٌ وتبادل في المستويات السياسية والاقتصادية والثقافية والحربية. ووفق المنهجية التقليدية فإنّ كلتا الحضارتين قد تبادلتا في المستويات المذكورة لكسب الفوائد المادية. فالحضارة الهخامنشية احتاجت إلى الحضارة الفينيقية لأجل القوى والأساطيل البحرية؛ وعلى العكس فإن الحضارة الفينيقية احتاجت إلى الهخامنشية لكي تبقي مصونة من المهاجمين.

وعلى غرار الخطاب والحوار بين الحضارتين، يجب أن نبحث عن حوار الحضارات، بدل صدامها.

وكما يعتقد صاموئيل هنتنغتون فإن صدام الحضارات هو السياسة الغالبة في العالم، والمرحلة التكاملية الأخيرة في صراعات العصر الجديد؛ لما يلي:

- إن الاختلافات الحضارية أساسية.
- إن التفات الحضارة إلى إدراك ذواتها في حالة ازدياد.

ـ إن تجديد الحياة المذهبية كوسيلة لسدّ فراغ انعدام الهوية في حال نموّ.

ـ إن المعاملة من قبل الغرب يوجب نمو إدراك الذات في الحضارات الأخرى.

ـ إن خصوصيات الاختلافات الثقافية لا تقبل التغيير.

ـ إن منطق الميول الاقتصادية، ودور القواسم الثقافية المشتركة، في حال نموّ.

ـ إن الخطوط المتجذّرة بين الحضارات حلّت اليوم محلّ الحدود السياسية والأيديولوجية أيام الحرب الباردة. وهذه الخطوط هي الشرارة التي ستوجد الأزمات وسيلان الدماء. إن خصومة ١٤٠٠ سنة بين الإسلام والغرب هي في حال ازدياد، والعلاقة بين الحضارة الإسلامية والغربية مجهَّزة لظهور الحوادث الدموية[٣٤].

يعتقد الجابري أن مقولة (صدام الحضارات)، من حيث مستواها الفكري والمعرفي، لا تتناسب ومكانة هنتنغتون العلمية ومنهجيته العالية. والأسباب التي دعَتْ إلى سطوع نجم هنتنغتون وأطروحته حول صدام الحضارات ليست أسباباً تتعلَّق بالقوّة والحجّية المعرفية، وتماسك البناء النظري، بل إنها تعني بكلّ بساطة التحوُّل الذي طرأ على السياسة الأمريكية في هذه المرحلة التي يقودها اليمين المتطرِّف (أو النيوليبراليون)[٣٥]. وكما حرّرت في كتاب حوار الحضارات وصدامها: إن نظرية صدام الحضارات تواجه مشاكل متعدِّدة من الجوانب المنهجية والفكرية والسياسية[٣٦].

في رأيي إن المشكلة الأهم التي تواجهها نظرية هنتنغتون هي إهمال المسائل السياسية والاقتصادية، قياساً إلى المسائل الثقافية والدينية، وتجاهل التعارض في نفس الأديان والمذاهب، كما رأينا في قضية داعش وجبهة النصرة وغيرهما. وأخيراً فإن نظرية صموئيل هنتنغتون تعدّ مشروعاً سياسياً لليبراليين الجُدُد في أمريكا.

ومن جانبٍ آخر إذا شئنا أن نفهم الموضوع فهماً وجودياً ـ كما رأينا في منهجية غادامر ـ يصير التبادل الحضاري أعمق وأكثر فائدة لحقوق الإنسان والسلام العالمي. ولا فرق في هذه القضية بين الشيعة وأهل السنّة، وبين المسلم والمسيحي، وبين الديني والعلماني.

وعلى هذا فإن كلّ حضارة رهينة في هويتها للحضارات الأخرى. وهذا هو

الطريق للاحتراز من العنف والخلافات الطائفية. وهذا هو مطلب الإنسان الأساس في القرن الواحد والعشرين.

إن ما نحتاج اليه في هذا الزمن هو تنوّع الثقافات، الذي سيمهّد الأرضية الصالحة للتعاون، وسيوفّر المجال للمثابرة والمشاورة، وللعقلية النقدية والأخلاقية، ولحوار أصحاب النظر والفكر، وسوف يفتح الطريق أمام السلام العادل والشامل، وإثراء الحضارات عبر الحوار، والعمل على إيجاد تفاهم مشترك بين الأديان والمذاهب.

الهوامش

(1) http://ar.rasekhoon.net/article/show/738463/

(٢) ابن خلدون، المقدّمة ١: ٦٦٢، بيروت، دارالجليل، ١٩٩٦.

(٣) المصدر نفسه.

(4) Achaemenids.

(5) Gadamer, H. G, Truth and Method, Translated by Joel Weinsheimer (and Donald G. Marshal), New York, Continuum, 1998.

(6) http://arabic.tebyan.net/index.aspx?pid=55611

(٧) آلبرت تن آيك أومستد، تاريخ شاهنشاهي هخامنشي (تاريخ الملكية الإخمينية): ٢٦٧، ترجمه إلى الفارسية: محمد مقدم، طهران، أمير كبير، ١٣٧٢هـ.ش (١٩٩٣م).

(٨) شروين وكيلي، داريوش دادگر (داريوس العادل): ٤٢٢، طهران، شورآفرين، ١٣٩٠ (٢٠١١م).

(٩) بتريوليوس يونجه، داريوش يكم پادشاه پارس ها (داريوس الأول ملك الفرس): ١٥٢، ترجمه إلى الفارسية: داوود منشي زاده، طهران، جامعة طهران، ١٣٣٥هـ.ش (١٩٥٦م).

(١٠) وكيلي، المصدر السابق: ٢٤٤.

(11) http://daneshnameh.roshd.ir/mavara/mavara-index.php?page=%

(١٢) الأشعياء، الإصحاح ١٤.

(13) Pierre Briant.

(١٤) پيير بريان، تاريخ هخامنشيان (تاريخ الإخمينية) ١٠: ٧٧، ترجمه إلى الفارسية: مهدي سمسار، طهران، توس، ١٣٩١هـ.ش (٢٠١٢م).

(١٥) عليرضا شاهپور شهبازي، كوروش بزرگ (كوروس العظيم): ١٨، طهران، جامعة البهلوي، ١٣٤٩هـ.ش (١٩٧٠م).

(16) http://al-hakawati.la.utexas.edu/2011/12/28/%

(17) http://ar.wikipedia.org/wiki/%D9

(١٨) إبراهيم ساسين، أهم إنجازات الحضارة الكنعانية ـ الفينيقية:
http://www.elloubnanioun.org/index.php/2012-07-23-19-56-07/226-2013-01-27-19-42-59

(19) http://www.areejalbahr.com/vb/showthread.php?p=3056

(٢٠) ميرزا حسن بيرنيا، إيران باستان (إيران القديمة) ١: ٤٢٣ ـ ٤٢٥، طهران، دنياي كتاب، ١٣٦٢هـ.ش (١٩٨٣م).

(٢١) المصدر السابق ٢: ١٣٥٩ ـ ١٣٦١.

(٢٢) ساباتينو موسكاتي، فينيقي ها (الفينيقيون): ٤٦، ترجمه إلى الفارسية: رقيه بهزادي، طهران، پژوهنده، ١٣٧٨هـ.ش (١٩٩٩م).

(٢٣) نصرت الله بختورتاش، حكومتي كه براي جهان دستور مي نوشت (الدولة التي كانت تشرع للعالم): ١٠٤، طهران، بهجت، ١٣٨٩هـ.ش (٢٠٠٠م).

(٢٤) المصدر السابق: ١٠٧.

(٢٥) المصدر السابق: ٣٦٣.

(٢٦) المصدر نفسه.

(٢٧) موسكاتي، فينيقي ها (الفينيقيون): ٤٦.

(٢٨) بختورتاش، حكومتي كه براي جهان دستور مي نوشت (الدولة التي كانت تشرع للعالم): ٣٤٣.

(٢٩) يونجه، داريوش يكم پادشاه پارس ها (داريوس الأول ملك الفرس): ١٠٦.

(٣٠) بريان، تاريخ هخامنشيان (تاريخ الإخمينية) ١٠: ٧٨٧.

(٣١) مرتضى احتشام، إيران در زمان هخامنشيان (إيران في زمن الإخمينية): ٢١٥، طهران، كتابهاي حبيبي، ١٣٥٥هـ.ش (١٩٧٦م).

(32) http://abdolkarimahwazi.persianblog.ir/post/17/

(33) narrative identity.

(٣٤) مجتبى أميري، نظريه برخورد تمدنها ومنتقدانش (نظرية صدام الحضارات ومنتقدوها): ٢٢ ـ ٢٣، طهران، دفتر مطالعات سياسي وبين المللي، ١٣٧٤هـ.ش (١٩٩٥م).

(٣٥) عايد عمرو، «صموئيل هنتنجتون ونظرية صدام الحضارات في ميزان الجابري»:
http://elmeda.net/spip.php?article1876

(٣٦) سيد صادق حقيقت، حوار الحضارات وصدامها: ٤٨ ـ ٦٣، ترجمه إلى العربية: السيد علي الموسوي، بيروت، دار الهادي، ٢٠٠١م.

علم الأئمة عليهم السلام في أصول الكافي

نموذجٌ لكيفية المواءمة بين «الحديث» و«الكلام»

الشيخ جويا جهانبخش(*)

ترجمة: حسن علي مطر

تمهيد

بـآل محمـدٍ عُـرف الصـوابُ / وفي أبيـاتهم نـزل الكتـابُ

وهـم حجـج الإله على البرايا / بهم وبحكمهم لا يُستراب[1]

إن مسألة علم النبي والأئمة عليهم السلام، رغم ما أحاط بها من الغموض (في الأزمنة البعيدة بفعل تأثير الغلاة، وفي الأزمنة القريبة بفعل القراءات الصوفية والفلسفية والحشوية لتراث الغلاة)، واضحة المعالم في حدِّ ذاتها.

لقد بعث الله تعالى خاتم أنبيائه في أرض الحجاز. وقد كان هذا الرسول ـ مثل سائر رُسُل الله ـ رجلاً من جنس البشر، وليس من جنسٍ آخر. وعلى الرغم من الأمنية التي لازمت الكثير من الناس في أن يبعث لهم أنبياء يَسْمُون على الناس (من قبيل: الملائكة مثلاً)، إلاّ أن إرادة الله سبحانه وتعالى قضَتْ في أن يكون جميع الأنبياء أناساً مثل سائر الناس (وإلاّ هل كان بإمكان الأنبياء أن يكونوا «أسوةً حسنة» وقدوة صالحة لسائر الناس؟).

وقد حلّ سائر أوصياء خاتم الأنبياء من الأئمّة الأطهار عليهم السلام، واحداً إثر آخر،

(*) باحثٌ متخصِّص في مجال الكلام والحديث. له عدّة دراسات تحقيقية وتراثيّة قيِّمة.

محلّ رسول اللهﷺ في منصب الهداية والإرشاد. وكانوا بأجمعهم أناساً مدبّرين أتقياء، وعلى دراية ومعرفة كاملة بمضمون رسالة النبيّ، وكانوا هم الأقدر على حلّ العقد التي تتمثّل في فهم وتفسير وتطبيق تلك الرسالة، ويعملون على توجيه الناس وهدايتهم، وإخراجهم من المشاكل التي تواجههم في فهم الرسالة. وقد كان علمهم بكتاب الله وسنّة رسول الله هي أداتهم في هذه القدرة على حلّ تلك العُقد. من هنا كان الأئمّة الأطهارعليهم السلام مطّلعين على الكتاب والسنّة، وفي غاية الكفاءة والقدرة على حلّ متشابهات ومحكمات الكتاب والسنّة، وتعليم الناس كيفية تطبيق تعاليمهما على أرض الواقع.

وكان هذا من لوازم مهامهم، ومن شروط كونهم من الأوصياء والخلفاء.

وبطبيعة الحال، وبتصريح مجموعةٍ من الروايات والأخبار المتنوّعة التي لا يمكن فيها احتمال الوضع والكذب، قد أخبر هؤلاء الأوصياء بخفايا الأمور، وتحدّثوا عن المغيَّبات، وصدرت عنهم الكرامات، مما يدلّ على علمهم ببعض الأمور الغيبية.

وبطبيعة الحال، لم يكن للنبي الأكرمﷺ، ولا للأئمة الأطهارعليهم السلام، إحاطة شمولية بالغيب؛ حيث يُستفاد ذلك من صريح القرآن الكريم، والسنّة القطعية، والواقع الملموس من التاريخ بوضوحٍ.

فعلى الرغم من إخبارهم ببعض الأمور وجوانب من الغيب، من طريق الوحي والإلهام الإلهي وما إلى ذلك ـ وإن هذه الدرجة من علمهم بالغيب اكتسابية، وليست ذاتية ـ، لم يكونوا على علمٍ بجميع الأمور الغيبية.

إن دعوى أن النبيّ الأكرم والأئمّة الأطهارعليهم السلام قد أحاطوا علماً بجميع المعلومات وأشخاص الأفراد وجميع الأمور، مجرَّد دعوى لا تقوم على دليلٍ، ولا يمكن لها أن تقف في مواجهة صريح «الكتاب» و«السنّة» و«الواقع التاريخي».

اتّفق المسلمون بأجمعهم على أن جبرائيل كان ينزل بالوحي على النبيّ الأكرم. وكان النبيّ ـ طبقاً لصريح القرآن والسيرة ـ ينتظر نزول الوحي للإجابة عن بعض الأسئلة، بل كان يقلق من إبطاء الوحي عليه[٢]. ما هي طبيعة هذا الوحي الذي يتمّ

انتظاره على هذه الشاكلة؟! هل كانت هناك أمور يعلمها النبيّ بالتفصيل قبل نزول الوحي بها؟!

ورد في صريح القرآن قوله تعالى: ﴿**وَرُسُلاً قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلاً لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ...**﴾ (النساء: ١٦٤). فهل كان النبيّ قبل أن ينزل القرآن بقصص الأنبياء تدريجياً، وعلى طول فترة النبوّة ـ وحتّى التصريح بأنها من المغيّبات ـ، على علمٍ بها؟!

وجاء في القرآن، في تصريحٍ آخر، قوله: ﴿**وَمِمَّنْ حَوْلَكُمْ مِنَ الأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لاَ تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُمْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَى عَذَابٍ عَظِيمٍ**﴾ (التوبة: ١٠١). فهل ينسجم صريح ﴿**لاَ تَعْلَمُهُمْ**﴾ مع القول بإحاطة النبيّ بجميع المغيّبات؟!(٣).

وهكذا كان الأمر بالنسبة إلى أوصياء النبيّ أيضاً؛ حيث كانوا يقومون بإرسال الرُّسُل للاطّلاع على الأخبار والحوادث وتفقُّد الناس وما إلى ذلك، ولم يكونوا يحيطون علماً بالغيب.

وقد أفاد لبُّ الكلام المتكلِّمُ الشيعي الأبرز الشيخ المفيد، حيث قال في المسائل السروية: «...الشيعة... إنما إجماعهم ثابتٌ على أن الإمام يعلم الحكم في كلّ ما يكون، دون أن يكون عالماً بأعيان ما يحدث ويكون، على التفصيل والتمييز»(٤).

إن الكلام المهمّ للشيخ المفيد في المسائل العكبرية ـ والذي نقله العلامة المجلسي في مرآة العقول(٥) أيضاً ـ لا ينافي بطبيعة الحال علم الأئمة ببعض الأمور الغيبية ـ وليس جميع هذه الأمور ـ، التي يعلمها من خلال تعليم الله له، وإحاطته علماً بها. وقد قال المفيد نفسه في أوائل المقالات: «إن الأئمة من آل محمد عليهم السلام قد كانوا يعرفون ضمائر بعض العباد، ويعرفون ما يكون قبل كونه».

وبطبيعة الحال فهو نفسه الذي يضيف على ذلك قائلاً: «وليس ذلك بواجب في صفاتهم، ولا شرطاً في إمامتهم، وإنّما أكرمهم الله تعالى به، وأعلمهم إيّاه؛ للطف في طاعتهم، والتمسُّك بإمامتهم، وليس ذلك بواجب عقلاً، ولكنه وجب لهم من جهة السماع»(٦).

لقد كان تأكيد الشيخ المفيد على أن العلم بالحوادث ومعرفة جميع الأمور والموارد العينية ليس شرطاً في الإمامة، ونحن لا نقول بأن الإمام يعلم بجميع أمثال هذه الأمور. إن العلم الذي هو لازم الإمامة، والذي يعتبر القدر المتيقَّن من علم الإمام هو العلم بالدين، أو على حدّ تعبير المفيد: هو العلم بأحكام الأمور والحوادث.

وقال ابن شهرآشوب في كتابه القيّم (متشابه القرآن ومختلفه): «النبي والإمام يجب أن يعلما علوم الدين والشريعة، ولا يجب أن يعلما الغيب وما كان وما يكون؛ لأن ذلك يؤدّي إلى أنهما مشاركان للقديم تعالى في جميع معلوماته التي لا تتناهى...، ويجوز أن يعلما الغائبات والكائنات الماضيات أو المستقبلات بإعلام الله تعالى لهما شيئاً منها...»[٧].

قد نوّه ابن شهرآشوب في هذا المورد بأن أمير المؤمنين عليّاً‏ﷺ كان ـ طبقاً لبعض الروايات ـ يعلم بمقتله[٨]، كما كان يعرف قاتله. إلاّ أن ابن شهرآشوب يذهب إلى الاعتقاد بعدم إمكان أن يعلم الإمام ساعة مقتله بشكلٍ دقيق...[٩].

لا شأن لنا هنا بصحّة أو عدم صحّة المثال الذي يذكره ابن شهرآشوب؛ إذ قد يكون علم الإمام بالوقت الدقيق لمقتله ـ خلافاً لرأي ابن شهرآشوب ـ مقبولاً، ولا يؤدّي إلى مشكلة من زاوية علم الكلام[١٠]. إنما مكمن الكلام في تأكيد وتصريح أمثال هؤلاء الكبار على المفهوم الواضح المستفاد من «الكتاب» و«السنّة» و«الواقع التاريخي»، وهو عدم إحاطة علم الإمام‏ﷺ بالغيب[١١].

إن الذي يمنح هذه التصريحات أهمّية كبيرة هو تقابلها مع التصوّر الغالي لأولئك الذين ظنّوا أن النبيّ والإمام يحيطون علماً بجميع شؤون العالم إحاطةً كاملة، وعلى أساس هذا التصوُّر بادروا إلى تفسير وتحليل النصوص، بل حمّلوا هذا التصوّر العجيب والمتناقض على التاريخ والثقافة الشيعية، وادّعوا أن الله تعالى ـ بناءً على المذهب المختار للشيعة الإمامية الاثني عشرية ـ قد أعطى الأئمّة‏ﷺ علم كلّ شيء، حتّى لا يخفى عليهم علم شيءٍ في السماء والأرض.

غالباً ما يتمّ الترويج لمثل هذه العقائد بين عوامّ الشيعة من خلال الاستشهاد بظاهر عددٍ من روايات الكافي وبصائر الدرجات وما إليهما، دون إبداء أيّ حساسية

كافية في ما يتعلّق بالاطمئنان بصدور أو دلالة هذه الروايات[١٢]. هذا في حين لو أن كانت الرواية تتعلّق بجزئيات الطهارة والنجاسة والنكاح والطلاق لا يمكن ـ طبقاً للمنهج الفقهي ـ أن تترك دون تحقيقٍ في سندها ومضمونها، وانسجامها أو عدم انسجامها مع سائر الأحاديث، بل حتّى مع استنباط المتقدّمين والفتاوى المشهورة وما إلى ذلك.

نعلم أن الغلاة ـ ولا سيَّما في القرنين الثاني والثالث الهجريين ـ قد بذلوا جهوداً مضنية في وضع واختلاق الروايات، ونشر أفكارهم في التراث الشيعي المدوَّن. من هنا لم تكن جعبة المحدِّثين البارزين وكبار المتكلّمين من الشيعة في تلك العصور، حتّى القرنين الرابع والخامس الهجريّين، تخلو من الحساسية الخاصّة تجاه الغلاة ورواسبهم الفكرية والعملية. وقد نجحوا إلى حدٍّ ما في طرد ونبذ الأفكار والعقائد الغالية.

ولكننا بدأنا نشهد في الآونة الأخيرة ـ للأسف الشديد ـ إقبالاً من قبل عددٍ من الفضلاء والنُخَب الشيعية على بعض التراث المدوَّن والروايات المأثورة عن الغلاة، واتَّخذوا منها موقفاً مختلفاً. بل إن هناك مَنْ عمد إلى النصوص الدينية الثابتة وغير الغالية ليخرجوا منها ـ وما زالوا ـ بتفاسير وتأويلات مفعمة بالغلوّ.

إن دراسة أسباب وعوامل هذا الاتجاه الخطير والنزعة المخيفة تحتاج إلى بحث وتنقيب كبير في الأفكار السائدة والدوافع المؤثِّرة في فكر وثقافة المروِّجين لتراث وأفكار الغلاة. إلاّ أن مثل هذا البحث الشامل خارجٌ عن طاقة هذا المقال. ولكنْ لا بُدَّ ـ مع ذلك ـ من الإشارة إلى هذا البحث، ولو بشكلٍ عابر.

بعد قرون من بداية الغيبة الكبرى بدأ التصوُّف ـ الذي كان حتّى ذلك الحين قد ازدهر في عالم أهل التسنُّن، واصطبغ بصبغةٍ سنية[١٣] ـ بالتماهي والتلاقح مع التشيُّع تدريجاً. ومن خلال ظهور رجال من أمثال: السيد حيدر الآملي وجد ركام من الأفكار المتأثِّرة بفلسفة ابن عربي طريقه إلى دائرة الثقافة الشيعية، وأخذت الهاضمة الفكرية والثقافية للمجتمع الشيعي تألف اجترار التراث الصوفي (بكلّ أوزاره وأحماله وأثقاله).

وقد ضاعف ظهور نجم سلسلة الصفويين ـ من ذوي الخلفية الصوفية، ورغم

التغيُّر الذي طال بعض توجُّهاتهم طوال فترة سلطانهم، إلاّ أنهم لم يفقدوا صبغتهم الصوفية، إلاّ بعد الاضمحلال بفعل فتنة الأفغان[١٤] ـ من تأثير التصوُّف على التشيُّع، وهو تأثيرٌ لا نزال نشهد تداعياته إلى يومنا هذا، رغم كل المتغيِّرات التي طرأت على مسيرته، شدّةً وضعفاً.

لا شَكَّ في أن انتشار الآراء الصوفية واشتهار المناقب والمقامات الجزافية ـ التي اعتبرها المتصوِّفون لمشايخهم ـ قد شكَّل أرضية خصبة للإقبال على «الروايات التي نسجتها المخيِّلة الغالية»، أو «القراءة الغالية لمتشابهات الأخبار».

ويمكن القول: إن التوجيه الذي يذكره (دهدار الشيرازي) لعبارة «أنا بكلّ شيء عليم»، في الحديث المختلق والمنكَر الموسوم بـ (خطبة البيان)، إنما ينبثق عن مثل هذا المرتع؛ إذ يقول: «ينقل عن الآخذ من بيدر حضرة الولاية قوله: إن العالم بالنسبة إلى العارف بمنزلة الخوان المبسوط بين يديه. ويُنقل عن قدوة الأولياء الخواجة بهاء الدين النقشبند أنه قال: إنّ العالَم بالنسبة إلى العالِم كقلامة ظفره. ورُوي عن سيد التابعين أويس القرني ـ رضي الله عنه ـ أنه قال: «مَنْ عرف الله لا يخفى عليه شيء». وعن قطب الأولياء العارفين المحقِّقين الشيخ الحاج محمد بن أبي النجم الخنجي ـ قدّس الله روحه العزيز ـ أنه قال: لا يخفى على الأولياء من أمّة محمد سرّ خلق بعوضةٍ. فإذا كان هذا هو حال المقترفين والآخذين من هذا البيدر كيف سيكون الحال بشأن صاحب البيدر نفسه؟!»[١٥].

كما يقدِّم صورة صوفيّة ومتأثّرة بمنهج ابن عربي عن أمير المؤمنين؛ لتكون مبرّرة لمثل هذا الكلام، إذ يقول: «...إن وجوده من حيث الاتحاد بالحقيقة المحمدية شاملٌ لكلّ ما هو جزئي وكلّي من الممكنات، وروحه مرآة تجلي الذات مع جميع الأسماء والصفات.... وحيث أدرك نفسه يكون قد أدرك جميع مندرجات النفس أيضاً، وعليه سيكون عالماً بجميع الأشياء. ونقل عنه أنه أخبر قائلاً:

أتــزعم أنــك جُــرمٌ صــغير وفيك انطوى العالم الأكبر»[١٦].

إن هذا النوع من النسيج الخادع، والمشوب بالحقّ والباطل، والرطب واليابس، والذي يذهل العقول ويسحرها، كان له الكثير ممَّنْ يشتريه منذ القرن الهجري

السابع وحتى هذه اللحظة من تاريخ ثقافتنا العلمية التقليدية والحديثة. ولا زلنا نشهد في أهمّ مراكزنا العلمية التقليدية والحديثة مَنْ يتشدَّق بالرؤية المنبثقة عن الفتوحات المكّية وفصوص الحكم.

لسنا هنا بصدد تقييم هذه الغرابة (وإنْ كانت جديرةً بالتقييم في حدِّ ذاتها).

إن غايتنا من الاستشهاد بأفكار وتقوُّلات أمثال (دهدار الشيرازي) توجيه الأنظار إلى الأرضية الخصبة والمناسبة التي أوجدتها مثل هذه الأفكار والأقوال لتقبّل الآراء الغالية في دائرة المعرفة الدينية.

إن نوعاً من الأخبارية المتطرّفة، ولا سيَّما عند بعض الأخباريين في العصر الصفوي، مواكبة للتفكير الصوفي الغالي، قد مهَّد الأرضية لاستناد الحشوية على الأخبار الموضوعة والمشبوهة، والتمسّك المفرط بظواهر بعض الروايات الاعتقادية والأخلاقية. وعلى الرغم من انحسار المدّ الأخباري في أَوْج النزاع بين الأصوليين والأخباريين، والذي انتهى بالانتصار الساحق للأصوليين على الأخباريين في دائرة الفقه المصطلح، إلاّ أن الأخباريين لم يتلقّوا ضربةً مؤثِّرة في مجال العقائد والأخلاق، ولا سيَّما بالاستناد إلى الأفكار الصوفية السائدة ـ التي كانت تحظى بدعمٍ من قبل فلسفة صدر المتألّهين ـ حيث شهدت نموّاً واتّساعاً مطَّرداً أيضاً.

في هذا الفضاء الملبَّد بالضباب الذي اشتدّ في الميل إلى الأفكار الغالية كان هناك مَنْ استند إلى بعض الروايات الموهمة لإحاطة الأئمّة علماً بجميع العالم ـ وفي الوقت الذي يتمّ تجاهل صحّة صدور هذه الأحاديث، إذا لم يتمّ التسليم بصحتها واعتبارها أمراً مفروغاً عنه ـ، فأخذوا يحكمون بشأن مسألة علم الإمام، ويرومون الوصول إلى النتائج من خلالها.

وعمد آخرون ـ من خارج الحلَبة الشيعية، وبالنظر إلى استناد واستنتاج الجماعة المتقدّمة ـ إلى انتقاد الروايات والتراث الإمامي المأثور، من خلال الاعتماد على القراءة والتفسير والفهم المذكور ـ بزعمهم ـ؛ ليبطلوا أهمّية كتبٍ من قبيل: الكافي، وشخصيات من أمثال: الشيخ الكليني.

وبغضّ النظر عن صحّة تلك الروايات أرى أن الذي جرّأ الطاعنين على هذه

الشاكلة، وأثار مثل هذا التعارض البيِّن بين الفكر المتين للمتكلِّمين البارزين، من أمثال: الشيخ المفيد والشريف المرتضى، وروايات هذا البحث في كتاب مثل: الكافي، هو تهافت منهج ورؤية بعض المؤلِّفين وعلماء الحديث، سواء في فهم النصّ أو في الجمع بين الروايات والأدلة.

ولا أجد حاجةً إلى التذكير بأن الزلاّت الصغيرة في مثل هذه الأبحاث الدقيقة يؤدّي إلى الكثير من الانحرافات الكبيرة للغاية.

ذهب بعض المحقِّقين إلى القول بأن «مقتضى الجمع بين الآيات والروايات هو أن معنى نفي الغيب عن المعصومين أنهم لا يعلمون الغيب من عند أنفسهم... وإن ما يعلمونه إنما يكون من طريق الوحي، أو الإلهام من قبل الله»(١٧).

إن هذا الكلام وإنْ كان صحيحاً، ولكنّه ليس دقيقاً، ولا يختلف كثيراً عن مدّعى بعض الغلاة الذين يتصوَّرون أن الاختلاف الوحيد بين علم الإمام أو النبيّ وعلم الله يكمن في أن علم الله ذاتي، وعلم الإمام أو النبي اكتسابي، في حين أن صريح القرآن الكريم يقول: إن الله يعلم أموراً حجب علمها عن نبيِّه(١٨). وكذلك صريح التاريخ على أن الأئمّة الأطهار عليهم السلام كانوا يكتسبون المعلومات بشأن الكثير من الأمور الروتينية والأعيان والحوادث من الآخرين (فيستخبرون مثلاً الشخص الفلاني عن الواقعة الكذائية، أو يرسلون بريداً للوقوف على أحداث ولاية أو مدينة، أو العودة له بأخبارها مثلاً).

ومن الأمور التي تدعو إلى العجب، بل إلى الأسف، أن نرى مثلاً الشيخ محمد باقر كمره إي ـ تغمَّده الله بغفرانه ـ يقول، في توضيحه على ترجمة أصول الكافي، صراحةً: «...إن الآيات والأخبار الواردة في أن الإمام أو النبيّ لا يعلمان الغيب تدخل في عداد الآيات والأخبار المتشابهة، ولا بُدَّ من البحث لها عن معنىً صحيح»(١٩).

وبعبارةٍ أخرى: لا بُدَّ من تأويل صريح الكتاب والسنّة، ولا بُدَّ من نبذ صريح التاريخ، والاعتماد بعد ذلك على فرضيّاتنا بالاستناد إلى روايات أغلبها ـ إذا لم نقُلْ: كلّها ـ موضع شكٍّ أو تأمُّل من حيث الصدور!

وأنا، رغم احترامي وتقديري للجهود والتضحيات الدينية للشيخ محمد باقر

كمره إي، وعلى الرغم من علمي بما تعرَّض له هذا الرجل الخدوم من الجفاء، واعتباره من المظلومين في تاريخنا الثقافي المعاصر[٢٠]، أجد نفسي آسفاً ومتعجِّباً جدّاً من طرحه المقترح و«الميثولوجي» المختار من قبله للتعاطي مع مثل هذه المسألة.

طبقاً لمقترح الشيخ محمد باقر كمره إي ومَنْ يسير على منهجه الفكري يجب القول: إن جميع الأسئلة الروتينية واستفهام الأئمّة المعصومين عليهم السلام من الآخرين عن أحوالهم وشؤونهم لم يكن مراداً على الحقيقة، ولا بُدَّ من تأويله. وعليه نقول: ألا يستلزم هذا الكلام تخصيصاً للأكثر، والذي لا يخفى قبحه[٢١] على أحد؟!

إن خطأ القول بالإحاطة العلمية للإمام بجميع أمور العالم واضحٌ في محله، ولكنْ من ناحية أخرى فإن هذا الكمّ الهائل من الأحاديث التي يستشهد بها أصحاب هذا الرأي؛ لإثبات كلامهم، يمكن المناقشة في أصل دلالتها على ما ذهبوا إليه. وحتّى التصوُّر القائل بأن الإمام إذا شاء أن يعلم بأيّ شيء علمه؛ مستندين في ذلك إلى روايات الكافي[٢٢]، موضعُ كلامٍ ونقاش.

فقد رُوي في الكافي: «...عَنْ عَمَّارٍ السَّابَاطِيِّ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللهِ عليه السلام عَنِ الإِمَامِ: يَعْلَمُ الْغَيْبَ؟ فَقَالَ: «لا، وَلكِنْ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَعْلَمَ الشَّيْءَ أَعْلَمَهُ اللهُ ذلِكَ»[٢٣].

إن هذا المعنى ـ أي إن الإمام إذا أراد أن يعلم الشيء علم به ـ قد ورد ـ بالإضافة إلى هذا الحديث ـ في ثلاثة أحاديث أخرى، في بابٍ واحد من أبواب الكافي[٢٤].

ولكنْ يبدو أنه ـ بحَسَب الظاهر ـ مقيَّد ببعض القيود.

هناك كلامٌ مرويّ عن أمير المؤمنين عليه السلام، يبدو من عنوانه أنه قاله قبل فترةٍ من رحيله عن هذه الدنيا، يقول فيه: «أَيُّهَا النَّاسُ، كُلُّ امْرِئٍ لاقٍ مَا يَفِرُّ مِنْهُ فِي فِرَارِهِ. الأَجَلُ مَسَاقُ النَّفْسِ، وَالْهَرَبُ مِنْهُ مُوَافَاتُهُ. كَمْ أَطْرَدْتُ الأَيَّامَ أَبْحَثُهَا عَنْ مَكْنُونِ هَذَا الأَمْرِ، فَأَبَى اللَّهُ إِلاَّ إِخْفَاءَهُ! هَيْهَاتَ عِلْمٌ مَخْزُونٌ»[٢٥].

وهذا كلامٌ واضح وصريح؛ فإن الإمام عليه السلام حيث يقول: «كَمْ أَطْرَدْتُ الأَيَّامَ أَبْحَثُهَا عَنْ مَكْنُونِ هَذَا الأَمْرِ...» إنما يبحث عن شيء أو أشياء بشأن مطلق الموت (أو موته الخاص ـ كما استنبط بعض شرّاح نهج البلاغة ـ)، وعلى الرغم من سعيه إلى العلم به إلاّ أنه لا يصل إلى غايته ومبتغاه، وإن معنى قوله: «فَأَبَى اللّهُ إِلاّ إِخْفَاءَهُ» لا

يفيد غير ذلك[٢٦].

كما نرى هذا الحديث المذكور في نهج البلاغة منقولاً في كتاب الكافي أيضاً[٢٧]. وقد ورد كذلك في بعض النصوص القديمة الأخرى، من قبيل: مروج الذهب، للمسعودي، أيضاً[٢٨]، والتي هي من الأحاديث والروايات التي حظيت بالقبول على نحو الإجمال.

وعليه كأنّ المرادَ من القول: إن الأئمة يعلمون ما يشاؤون من الأشياء والأمور التي يريدون تعلُّمها ناظرٌ إلى الأمور التي هي من لوازم الإمامة، بمعنى الأمور التي بها قوام الدين والعلم به. وبعبارةٍ أخرى: إن روايات الكافي في هذا الشأن في مقام بيان أن لوازم الإمامة يتمّ وضعها لا محالة في دائرة علم الإمام، وليس كلّ شيء يروم الإمام معرفته، حتّى وإنْ لم يكن مرتبطاً بالإمامة أو شؤونها. وبطبيعة الحال قد يكون هناك الكثير ممّا هو خارج عن هذه الدائرة، ومع ذلك عندما يريد الإمام أن يعلمه فإن الله يُعلِّمه إياه، ولكنْ يبدو على الظاهر أن إطلاق تلك الملازمة بين الإرادة والعلم إنما تعود إلى دائرة خاصّة.

وروي في الكافي حديثٌ عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال: «أَتَرَوْنَ أَنَّ اللهَ ـ تَبَارَكَ وَتَعَالَى ـ افْتَرَضَ طَاعَةَ أَوْلِيَائِهِ عَلَى عِبَادِهِ، ثُمَّ يُخْفِي عَنْهُمْ أَخْبَارَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ، وَيَقْطَعُ عَنْهُمْ مَوَادَّ الْعِلْمِ فِي مَا يَرِدُ عَلَيْهِمْ مِمَّا فِيهِ قِوَامُ دِينِهِمْ؟!»[٢٩].

يَرِد في هذا النصّ بشكلٍ صريح الموادّ العلمية الضرورية بالنسبة إلى الإمام، والتي يضعها الله سبحانه وتعالى بين يديه؛ كي لا يلزم من إمامته نقض للغرض، وبذلك يُعدّ جواباً عن تلك المسائل وتفصيل تلك المباحث التي تعرض على الأئمة، وتشكّل قوام الدين. ويبدو أن التأكيد والاستدلال الوارد في قوله: «فِي مَا يَرِدُ عَلَيْهِمْ مِمَّا فِيهِ قِوَامُ دِينِهِمْ» يُثبت أن المراد من عدم إخفاء أخبار السماوات والأرض ـ الذي تقدَّم ذكره في القضية السابقة ـ هو أن الذي يجب عدم إخفائه هو هذا النوع من الأخبار التي بها قوام الدين، وليس جميع الأخبار.

وإذا ادّعى شخصٌ أنّ مراد القائل هو مطلق أخبار السماوات والأرض يَرِد هذا السؤال القائل: ما هي فائدة العلم بجميع أخبار السماوات والأرض؟ وما هي علاقته بـ

«افتراض طاعة الأولياء على العباد»؟

وعليه فإنه طبقاً لهذا النصّ يطرح الإمام الباقر عليه السلام وجوب طاعة الأئمّة على العباد؛ كي يتمكّنوا من تثبيت ما يلزم من توابع الإمامة. ولازم وجوب إطاعة الإمام كفاءته في القيام بالمسؤولية والمهام الموكَّل بها، وبعبارةٍ أخرى: كفاءته وبصيرته وعلمه في «ما فيه قوام دينهم». لا نعرف من السَّلَف متكلِّماً بارزاً يعتبر العلم بجميع أخبار السماوات والأرض من لوازم الإمامة، ومن «شروطها». من هنا إذا كان المراد من «أخبار السماوات والأرض» مطلق الأخبار، وليس راجعاً إلى مجرَّد ما به «قوام الدين»، خرج هذا القسم من النصّ ـ بطبيعة الحال ـ عن سياق الكلام؛ لأن سياق الكلام يرمي ـ بالاستناد إلى أصل «الإمامة» ـ إلى تثبيت «لازم» هذا الأصل، لا ذلك الذي لا يُعدّ «شرطاً»، ولا «لازماً»، (ولا سيَّما بالالتفات إلى ذهنية وتفكير المخاطَبين الذين كان يجب إقناعهم).

وعليه يمكن حمل الروايات التي تقول: إن الأئمة يعلمون بـ «ما كان» و«ما يكون» و«ما هو كائنٌ»[٣٠] على هذا العلم الذي هو من لوازم الإمامة، بمعنى أن الأئمة يعلمون جميع المسائل الدينية في الماضي والحاضر والمستقبل.

هناك في الكافي روايةٌ هي مضمون حوار بين هشام بن الحكم والإمام الصادق عليه السلام، وفي ختام ذلك الحوار يذكّر الإمام بأن حجّة الله يجب أن يكون قادراً على الإجابة عن أسئلة العباد. وهذه الرواية هي: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَعْبَدٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللهِ عليه السلام بِمِنًى عَنْ خَمْسِمِئَةِ حَرْفٍ مِنَ الْكَلامِ، فَأَقْبَلْتُ أَقُولُ: يَقُولُونَ كَذَا وَكَذَا، قَالَ فَيَقُولُ: قُلْ كَذَا وَكَذَا، قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، هَذَا الْحَلالُ وَهَذَا الْحَرَامُ أَعْلَمُ أَنَّكَ صَاحِبُهُ، وَأَنَّكَ أَعْلَمُ النَّاسِ بِهِ، وَهَذَا هُوَ الْكَلامُ. فَقَالَ لِي: وَيْكَ! يَا هِشَامُ، لا يَحْتَجُّ اللهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى عَلَى خَلْقِهِ بِحُجَّةٍ لا يَكُونُ عِنْدَهُ كُلُّ مَا يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ»[٣١].

إن الذي يُعتبر معلومةً بديعة في هذا الحديث ـ من وجهة نظر راقم هذه السطور ـ هو بيان طريقة نظرة عالم شيعي بارز، مثل: هشام بن الحكم، إلى الإمام. لقد كان هشام يعتبر الإمام مسؤولاً عن الإجابة عن الأسئلة الفقهية، وربما كان ـ بالمقارنة إلى

كبار الفقهاء في ذلك العصر، الذين كانوا يعتبرون من أبرز أصناف علماء الدين ـ ينظر إلى هذا البُعْد من شخصيّة الإمام، ولذلك فإنه فسَّر علم الإمام من خلال هذا البُعْد الفقهي أيضاً. ثمّ التفت بعد ذلك إلى مقام الإمام عليه السلام بوصفه عالماً في علم الكلام أيضاً.

وبعبارةٍ أخرى: حتّى نُخب الشيعة، من أمثال: هشام بن الحكم ـ الذي كان يعرف إمامه بطبيعة الحال بوصفه «عالماً» ـ، كان في تفسير هذه الكلمة، وتحديد دائرة الاشتمال والدلالة، ينظر إلى مجالاتٍ خاصّة.

ولا علاقة لنا بمدى صحّة أو خطأ تصوُّره وذهنيّته (كما نشهد في الخبر السابق تصحيح وتبديل تصوُّر وذهنية هشام). إنما الذي نريد قوله هو وجود مثل هذا التصوُّر والذهنية، وإن توجيه الخطاب إلى أصحاب مثل هذه الذهنيات يستلزم افتراض انصراف الخطاب عنهم إلى المجالات الخاصّة التي تقدَّم ذكرها.

وعلى هذا الأساس من الطبيعي عندما يتحدَّث الإمام عليه السلام في مخاطبة أمثال هؤلاء الأشخاص عن علمه الذي يفوق العلم المتعارف إنما يعتمد على الانصراف الذهني لدى المخاطَب إلى «المجالات الخاصّة»، بمعنى أنه يتوقَّع من المخاطب ـ بحَسَب ما يدركه عنه بوصفه إماماً ـ أن يفهم هذا الكلام، وأنه يراه على علمٍ كامل لا يشوبه نقصٌ في حقل الكتاب والسنّة والعقائد والأحكام، وليس في أمورٍ من قبيل: صناعة السيوف، أو فنون صناعة الخَزَف، مثلاً.

إن هذا النوع من القواعد يكون هو الحاكم على عرف الحوار. فعندما يرسلون شخصاً إلى مدير في مكتبةٍ عامّة أو إلى طبيب، ويقال له: يمكنك أن تسأل هذا المدير أو هذا الطبيب ما تشاء من الأسئلة، تكون دائرة دلالة هذه العبارة «كلّ شيء» محدودة بحَسَب مقام وعنوان الشخص المسؤول، وبذلك يتمّ تقييد دائرة معلوماته بحدود ما ينصرف إليه ذهن السامع. وفي مورد مدير المكتبة يعود مضمون «كلّ شيء» إلى علمه في حدود ما تشتمل عليه المكتبة العامّة من الكتب والمصادر والموسوعات ومؤلِّفيها وموضوعاتها، وفي مورد الطبيب يعود المضمون إلى جميع المسائل الطبّية الداخلة في مجال اختصاصه.

قال العلاّمة المجلسي في شرحه للحديث القائل: «يبسط لنا فنعلم، وقد يقبضه عنّا لبعض المصالح فلا نعلم»: «...ولو عُمِّم القبض والبسط في جميع العلوم فلا بُدَّ من تخصيصه بغير ما يحتاج الناس إليه من أمور الدين، بل كلّ ما يسألون عنه فإنّه قد ورد أنه لا يكون الإمام يسأل عن أمرٍ ويقول: لا أدري»[٣٢].

وقد صرَّح الحديث الوارد في بصائر الدرجات، والذي يستشهد به العلاّمة المجلسي في مرآة العقول، بأن علم الإمام في الحلال والحرام لا يُزاد: «...عن محمد بن سليمان الديلمي، عن أبيه قال: سألتُ أبا عبد الله عليه السلام فقلتُ: جُعلت فداك، سمعتُك وأنتَ تقول غير مرّةٍ: لولا أنا نزداد لأنفدنا، قال: أما الحلال والحرام فقد والله أنزله الله على نبيِّه بكماله، وما يزداد الإمام في حلالٍ ولا حرام، قال: فقلتُ: فما هذه الزيادة؟ قال: في سائر الأشياء، سوى الحلال والحرام...»[٣٣].

إن ذلك التوضيح من قبل العلامة المجلسي، وهذه الرواية الواردة في بصائر الدرجات، يؤيِّدان أن ما يعلم به الإمام على نحو «ما كان، وما يكون، وما هو كائنٌ» هو المعلومات الواردة في دائرة الحلال والحرام، أو على حدِّ تعبيرنا: ما يلزم ويجب على الإمام معرفته في الدين.

لا بُدَّ من القول دون مواربةٍ: إن افتراض أن يعلم الإمام بـ «كلّ شيء»، وفي الوقت نفسه يُزاد في علمه من طريقٍ أو من عدّة طرق ـ على ما ورد في الروايات، وحظي بالقبول لدى الأخباريين أيضاً ـ ليس بالافتراض المعقول؛ إذ إن القول بأن شيئاً يزيد من علم الإمام يعني أنّ دائرة علم الإمام قبل أن يُزاد لها العلم الجديد كانت محدودةً، ليكون هناك موضعٌ لأن يزاد فيها.

فلو قلنا: إن التعبير بـ «كلّ شيء» يعني «كلّ شيء» في «حقل المعلومات الواجب على الإمام معرفتها»، وإن الإمام يعلمها فعلاً، ثمّ إن علمه بالأمور الأخرى والحوادث الجزئية وأعيان الأفراد هي التي تزداد بمرور الأزمنة، لا يبقى هناك موضعٌ للتناقض وعدم الانسجام في البين.

جاء في خطبةٍ من نهج البلاغة أنه قال: «أَيُّهَا النَّاسُ، سَلُونِي قَبْلَ أَنْ تَفْقِدُونِي، فَلأَنَا بِطُرُقِ السَّمَاءِ أَعْلَمُ مِنِّي بِطُرُقِ الأَرْضِ، قَبْلَ أَنْ تَشْغَرَ بِرِجْلِهَا فِتْنَةٌ تَطَأُ فِي

خِطَامِهَا، وَتَذْهَبُ بِأَحْلامِ قَوْمِهَا»[٣٤].

وموضع الكلام يقع في الفقرة القائلة: «فَلأَنَا بِطُرُقِ السَّمَاءِ أَعْلَمُ مِنِّي بِطُرُقِ الأَرْضِ». فما معنى أن يقول أمير المؤمنين عليعليه السلام: إنه أعلم بطرق السماء منه بطرق الأرض؟!

الوجه الأوّل أن يُقال: إن هذه العبارة تتضمَّن نوعاً من الأسلوب الأدبي والبياني، وإن المراد ليس هو أن الإمام يعلم بطرق السماء أكثر من علمه بطرق الأرض حقيقةً، وإنما أراد من خلال هذا التعبير أن يؤكِّد على أنه إذا كان عالماً بالسماء ـ وهي بعيدة المنال ـ فهو سيكون عالماً بالأرض ـ التي هي قريبة المنال ـ من بابٍ أَوْلى، ويكون هذا التعبير تأكيداً على علمه الكثير. وقد ذكر هذا المعنى بعض شرّاح نهج البلاغة في معرض شرحه هذه العبارة[٣٥]. وقد ذُكرت ـ بطبيعة الحال ـ وجوه أخرى أيضاً[٣٦].

والوجه الجدير بالاهتمام في البين من زاوية حوارنا هو تفسير الكلام من خلال التمسُّك بظاهره، دون تأويلٍ وانصراف.

وقد عمد أحمد بن محمد الوبري الخوارزمي ـ وهو من أقدم شرّاح نهج البلاغة ـ إلى تأييد هذه القراءة صراحةً، حيث قال: «معناه أن علمه بالدين أَوْفى من علمه بالدنيا»[٣٧].

وبطبيعة الحال هناك آخرون من الذين قالوا هذا الكلام بالتفصيل في تلك الأزمنة البعيدة، ومنهم: قطب الدين الراوندي، حيث قال: «...معناه: أنا بالعلوم الشرعية التي أنزلت من طرق السماء أعلم منّي من الأمور الدنيوية التي تُعلم من طريق من طرق المشاهدة والاختبار، وهي معقولةٌ لي، فَسَلُوني عنها؛ فإنها مصالح وألطاف لكم»[٣٨].

هذا وقد ذكر ابن أبي الحديد المعتزلي كلاماً مشابهاً لهذا الكلام، حيث قال في هذا الشأن: «...أراد: أنا بالأحكام الشرعية والفتاوى الفقهية أعلم منّي بالأمور الدنيوية، فعبَّر عن تلك بطرق السماء؛ لأنها أحكام إلهية، وعبَّر عن هذه بطرق الأرض؛ لأنها من الأمور الأرضية»[٣٩].

كما ذكر ابن ميثم البحراني الكلام الأخير لابن أبي الحديد، وذكر كلام

الوبري، وقدّم تفسيراً آخر. وجميع هذه الأقوال ترى أن الإمام في استخدامه لكلمة «أعلم» قد أراد المعنى الحقيقي منها[٤٠].

وهناك ميلٌ لدى الشرّاح المعاصرين إلى التمسُّك بالمعنى الحقيقي في كلمة «أعلم»[٤١].

مضافاً إلى أن نستذكر أنّ الأنبياء عليهم السلام قد جاؤوا لتعريفنا بطرق السماء، ومن هنا فإن كلماتهم ورسالاتهم ونبوّاتهم تمثّل في الحقيقة ذلك «السلّم السماوي» الذي يَرِد استخدامه في أدبنا العرفاني، من قبيل: قول المولوي جلال الدين الرومي: إن المنّة التي منَّ بها الله علينا تكمن في أنّه ذلل لنا سُبل الوصول إلى طرق السماء، (إن هذا الكلام سُلّم إلى السماء، وسوف يبلغها مَنْ يفهمه)[٤٢]، (هناك سلالم خفية في العالم تصعد نحو السماء درجة درجة)[٤٣].

لا يسعنا العبور على هذه المسألة ببساطةْ، وهي أن الثورة التي قادها نبيّنا صلى الله عليه وآله والأئمّة الأطهار عليهم السلام في العالم إنما كانت ثورة في دائرة العقائد والأخلاق والأحكام، وإنّ ما تمخّضت عنه رسالة هؤلاء المعصومين لم يكن من الكيمياء أو الفيزياء أو الرياضيات أو الطبّ. وبطبيعة الحال فقد تمكّن المسلمون لاحقاً ـ وذلك بتأثير من الرؤية الإسلامية ـ من الإبداع في هذه العلوم، وكانت لهم خطوات جبّارة فيها، بَيْدَ أن هذا التأثير على المدى الطويل وبالواسطة شيء، والثورة المباشرة في هذا الشأن شيء آخر. لقد شارك النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله في الكثير من الحروب الإسلامية، ولم تشهد أيّ واحدةٍ من هذه الحروب تقدُّماً على مستوى التصنيع العسكري وتطوير السلاح من قبل النبيّ، بحيث يتفوّق فيه على ما يمتلكه الأعداء من الأسلحة في ذلك الوقت. وحتّى ما كان في حرب الخندق والأحزاب، الذي كان باقتراحٍ وتخطيط من سلمان ـ رضي الله عنه ـ، وهو الأمر الذي أثار دهشة العرب[٤٤]، لم يكن اختراعاً من رسول الله صلى الله عليه وآله، ولا اختراعاً من سلمان الفارسي، وإنما كان حفر الخندق جزءاً من التكتيكات القتالية في ذلك العصر، غاية ما هنالك أنّه لم يكن معهوداً في شبه الجزيرة العربية، وكان معمولاً به في أماكن أخرى، مثل: إيران. وعليه فإن الثورة التي قادها النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله إنما كانت ثورة في العقائد والأحكام والأخلاق، وحتّى

ما وقع من الحروب لم يُحدث فيه الإسلام نقلةً نوعية في مستوى التسلُّح، وإنما حصلت النقلة في الغايات والقِيَم القتالية على مستوى الأخلاق والأحكام التي ميَّزت الحروب الإسلامية من حروب غير المسلمين.

ومن هذه الزاوية يمكن لنا أن نعيد قراءة الكثير من النصوص المأثورة. ومن ذلك ما رُوي في الكافي عن الإمام الباقر؛ إذ يقول: «لَوْ كَانَ لأَلْسِنَتِكُمْ أَوْكِيَةٌ لَحَدَّثْتُ كُلَّ امْرِئٍ بِمَا لَهُ وَعَلَيْهِ»(٤٥).

يتّضح من السياق أن المراد جميع العناصر الرئيسة للربح والخسارة الدينية، بمعنى ما يؤدّي بالإنسان إلى السعادة أو الشقاء. وفي هذه الحالة لن يكون هناك تهافتٌ بين هذه الروايات وآيات القرآن الكريم.

وطبقاً لروايةٍ في الكافي، يصف الإمام الصادق نفسه بأنه عالِمٌ بما في السماوات والأرض والجنّة والنار، وما كان وسوف يكون، ثمّ اعتبر هذا العلم مكتسَباً ومستفاداً من كتاب الله، مستنداً في ذلك إلى كون القرآن الكريم تبياناً لكلّ شيء. تقول الرواية: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ، عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ، عَنِ الْحَارِثِ بْنِ الْمُغِيرَةِ وَعِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا، مِنْهُمْ: عَبْدُ الأَعْلَى وَأَبُو عُبَيْدَةَ وَعَبْدُ اللهِ بْنُ بِشْرٍ الْخَثْعَمِيُّ، سَمِعُوا أَبَا عَبْدِ اللهِ يَقُولُ: إِنِّي لأَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ، وَأَعْلَمُ مَا فِي الْجَنَّةِ وَأَعْلَمُ مَا فِي النَّارِ، وَأَعْلَمُ مَا كَانَ وَمَا يَكُونُ، قَالَ: ثُمَّ مَكَثَ هُنَيْئَةً، فَرَأَى أَنَّ ذَلِكَ كَبُرَ عَلَى مَنْ سَمِعَهُ مِنْهُ؛ فَقَالَ: عَلِمْتُ ذَلِكَ مِنْ كِتَابِ اللهِ ـ عَزَّ وَجَلَّ ـ إِنَّ اللهَ ـ عَزَّ وَجَلَّ ـ يَقُولُ: فِيهِ تِبْيَانُ كُلِّ شَيْءٍ»(٤٦).

بغضّ النظر عن عبارة: «فِيهِ تِبْيَانُ كُلِّ شَيْءٍ»، التي هي ليست عبارةً قرآنية، وإنما هي نقلٌ لمضمون قوله تعالى: ﴿تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ﴾(٤٧)، وعلى فرض صحّة صدور الحديث، فإن نفس إسناد ذلك العلم الواسع إلى «كتاب الله»، والاستشهاد بكون القرآن «تبياناً» لكلّ شيء على الجامعية التي يمكن لذلك العلم أن ينبثق عنها، جديرٌ بالملاحظة.

ما معنى كون القرآن الكريم «تبياناً»؟ وهل «التبيان» في القرآن يفيد سعة

وإطلاق العلم المخزون فيه؟ ثمّ إذا كانت سعة علم الأئمّة المتناسبة والمستندة إلى كون القرآن تبياناً متناسبة ومتناظرة مع سعة المضمون القرآني فهل تستوعب الإطلاق؟!

إن البحث عن جامعية القرآن، ومعنى هذه الجامعية، بحثٌ مستقلّ. ولكنه حيث يرتبط ببحثنا لا يسعنا تجنُّب ذكره، ولو على نحو الإشارة.

خلافاً للرؤية السائدة بين بعض الناس العاديين، والقائمة على جامعية القرآن، بمعنى احتواءه واشتماله على كلّ شيء، كانت النظرة الغالبة لدى أغلب المحقّقين ـ ولا سيَّما في عصر الصحابة والتابعين ـ على خلاف ذلك.

ففي ذلك العصر كان المتبادر ـ بحَسَب الظاهر ـ من «تبيان القرآن لكلّ شيء» هو الأوامر والنواهي والأحكام الواجبة والمحرَّمة، وكانوا يعتبرون مسألة جامعية القرآن ناظرةً إلى أحكام الشريعة[٤٨].

وعلى أيّ حال فإن كبار المفسِّرين، من أمثال: الشيخ الطوسي، والشيخ الطبرسي، وجار الله الزمخشري، يرَوْن تبيان وجامعية القرآن منحصرة في الأمور الخاصّة بالدين والمسائل الدينية. وحتّى في هذه الدائرة الدينية نجد مفسِّراً مثل: الفخر الرازي يضع قيوداً أشدّ. وبشكلٍ عامّ فإن هذه هي رؤية أغلب المحقّقين الإسلاميين، القائم على استحالة عدم اعتبار كون القرآن تبياناً لكلّ شيء في دائرة خاصّة[٤٩].

وعلى حدّ تعبير المتخصِّص في الشؤون القرآنية، الشهير في عصرنا، الشيخ محمد هادي معرفت: إن الادّعاء القائل بأن القرآن يشتمل على جميع الأمور الدينية وغير الدينية كلام «لا موجب له، ولا دليل عليه». فهو لا موجب له؛ لأن وظيفة الشرع لا تكمن في بيان مثل هذه المسائل، ولا دليل له؛ لما نراه عياناً من أنّ الكثير من المعلومات البشرية العادية لم يَرِدْ ذكرها في القرآن[٥٠].

ثم إنه ليس من الإنصاف أن نجعل فهم تبيان وجامعية القرآن ـ الذي يراه الشيخ معرفت أقرب إلى الشعار الصحفي منه إلى الكلام العلمي ـ محوراً لفهم التشابه والتناظر القائم بين دائرة علم الإمام ومحتوى القرآن.

وفي ختام حديثٍ طويل ينقل الشيخ الكليني عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «عِلْمُ الْكِتَابِ وَاللهِ كُلُّهُ عِنْدَنَا، عِلْمُ الْكِتَابِ وَاللهِ كُلُّهُ عِنْدَنَا»[٥١].

وبالالتفات إلى المعنى الذي تقدَّم ذكره عن تبيانية وجامعية القرآن الكريم يبدو أن هذا الحديث ينطوي على معنىً متناغم مع ما ذكرناه حتّى الآن في باب علم الإمام.

وقد ورد في صدر هذه الرواية الطويلة في الكافي ـ والتي يؤكِّد فيها الإمام الصادق، طبقاً لنصّها وفي خاتمتها، أن عندهم جميع «علم الكتاب» ـ مطلبٌ في غاية الأهمّية؛ إذ ورد فيها: «عَنْ سَدِيرٍ قَالَ: كُنْتُ أَنَا وَأَبُو بَصِيرٍ وَيَحْيَى الْبَزَّازُ وَدَاوُودُ بْنُ كَثِيرٍ فِي مَجْلِسِ أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام إِذْ خَرَجَ إِلَيْنَا وَهُوَ مُغْضَبٌ، فَلَمَّا أَخَذَ مَجْلِسَهُ قَالَ: يَا عَجَباً لأَقْوَامٍ يَزْعُمُونَ أَنَّا نَعْلَمُ الْغَيْبَ. مَا يَعْلَمُ الْغَيْبَ إِلاَّ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ. لَقَدْ هَمَمْتُ بِضَرْبِ جَارِيَتِي فُلانَةَ فَهَرَبَتْ مِنِّي، فَمَا عَلِمْتُ فِي أَيِّ بُيُوتِ الدَّارِ هِيَ»(٥٢).

سيغدو من السهل الجمع بين صدر هذه الرواية وذيلها إذا قلنا: إن الإمام لا يعلم بكلّ الأمور الغيبية، ولكنّه يمتلك علم الكتاب. وبطبيعة الحال فإنّ جزئيات من قبيل: العلم بموضع اختباء الجارية وما إلى ذلك ليس جزءاً من علم الكتاب(٥٣).

طبقاً لهذه الرواية يقول سدير وآخرين للإمام: «جُعِلْنَا فِدَاكَ، سَمِعْنَاكَ وَأَنْتَ تَقُولُ: كَذَا وَكَذَا، فِي أَمْرِ جَارِيَتِكَ، وَنَحْنُ نَعْلَمُ أَنَّكَ تَعْلَمُ عِلْماً كَثِيراً، وَلا نَنْسُبُكَ إِلَى عِلْمِ الْغَيْبِ»(٥٤).

ويمكن جعل الباقي من الحوار المرويّ عن الإمام، وما يذكره في باب إحاطته بعلم الكتاب، بياناً وتوضيحاً ناظراً إلى ما عبَّر عنه هؤلاء بقولهم: «تعلم علماً كثيراً».

ثم ورد في الكافي روايةٌ صريحة في تفصيل وتوسعة «علم ما قد كان وما سيكون»؛ إذ تقول: «...إِنَّ رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وآله لَمَّا أُسْرِيَ بِهِ لَمْ يَهْبِطْ حَتَّى أَعْلَمَهُ اللهُ ـ جَلَّ ذِكْرُهُ ـ عِلْمَ مَا قَدْ كَانَ وَمَا سَيَكُونُ. وَكَانَ كَثِيرٌ مِنْ عِلْمِهِ ذَلِكَ جُمَلاً يَأْتِي تَفْسِيرُهَا فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ. وَكَذَلِكَ كَانَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام، قَدْ عَلِمَ جُمَلَ الْعِلْمِ، وَيَأْتِي تَفْسِيرُهُ فِي لَيَالِي الْقَدْرِ...»(٥٥).

وبالالتفات إلى هذا الحديث لا يعود القول بنوع من التقييد في دائرة «علم ما كان وما سيكون» خَرْقاً للإجماع، أو نقضاً للسنّة! ولو قال شخصٌ بأن المُراد من «ما كان وما يكون» ليس ذلك المعنى المطلق والشامل الذي لا يقبل الاستثناء، وليس من

اللازم أن يكون المراد منتهى الظرفية اللغوية لهذا التعبير، لن يكون مبتدعاً.

والغريب أن رفع اليد عن ظاهر بعض الألفاظ والعبارة الواردة في الروايات أمرٌ شائع ومعروف في الاستنباطات الفقهية، حيث يقوم الفقهاء طبقاً لمسلمات الفقه بإخراج بعض الألفاظ والعبارات عن معناها الظاهري بكلّ بساطةٍ، ويصرفونها إلى نواحٍ أخرى، في حين أن الكثير لا يبدي مَيْلاً للقيام بالشيء نفسه في باب العقائد، ومن أجل المسلَّمات العقائدية (التي هي في الغالب أشدّ استحكاماً من المسلّمات الفقهية)، فلا يبدي ولو شيئاً قليلاً من المرونة في رفع اليد عن عموم وإطلاق وظهور بعض الألفاظ الواردة ـ بالمناسبة ـ في أخبار الآحاد (وهؤلاء الآحاد إلى ذلك آحادٌ ضعاف! وليس لهذه الأخبار أدنى وزنٍ في إثبات العقائد!).

إن تقييد وتحديد دائرة دلالة اللفظ بالالتفات إلى الأدلّة والشواهد الأخرى من أكثر أساليب فهم النصّ تداولاً وشيوعاً بين عموم العقلاء، ومنهم: علماء الدين.

لا شَكَّ في أن توظيف هذا الأسلوب المعتبر لفهم النصّ أرجح من تكلُّفات الذين يقولون مثلاً ـ في الجمع بين الأخبار والشواهد والأدلّة ـ بأن الإمام يعلم شيئاً، ولا يعلم شيئاً أيضاً[٥٦].

وبعبارةٍ أخرى: إننا في مواجهة الروايات الموهِمة لإحاطة الأئمّة عليهم السلام علماً بجميع الأمور، وما إلى ذلك من هذه المفاهيم، أمام ثلاثة طرق، وهي:

أ ـ طرد هذه الروايات ونبذها.

ب ـ تفسير وإيضاح هذه الروايات بأساليب فهم النصّ وفقه الحديث بشكلٍ يرفع التعارض بالأدلة القطعية.

ج ـ التفسير الغالي لهذه الروايات، وتوجيه التعارضات بأساليب صوفيةٍ، لا ينسجم بالضرورة مع المنطق والعُرْف والعقل[٥٧].

أما الطريق الأول فقد سلكه أغلب الذين بالغوا في التهجُّم على التراث الشيعي ـ ولا سيَّما منهم المتأثِّرون ببعض السلفية من أهل السنّة ـ، فقاموا بنفيها وإنكارها بلا هوادة، ولم يكتفوا بردِّها فحَسْب.

وأما الطريق الثالث فيسلكه في الغالب المتأثِّرون بالأفكار الغالية والحشوية

والصوفية، من الذين هم أقلّ تورُّعاً من عدم رفع التعارض، وكذلك تعليق فهم النصّ على النظريات الصوفية والغالية التي هي موضع إشكالٍ في حدّ ذاتها.

وأما الطريق الثاني فهو الطريق الذي يقتضيه الأسلوب والمنهج المدرسي في التفكير الكلامي والروائي لقدماء الإمامية، من أمثال: الشيخ المفيد، والسيد المرتضى. ويمكن من هذا الطريق الثاني أن نوضِّح كيف عمد المتكلّمون البارزون، من أمثال: الشيخ المفيد، إلى إنكار الإحاطة العلمية للإمام بجميع جزئيّات العالم، وفي الوقت نفسه يُجلّ كتاباً مثل: (الكافي)، رغم احتوائه على تلك الروايات مورد البحث، بمعنى أنه بالإمكان أن نشرح كيف كان لشخصيّةٍ كبيرة مثل: الشيخ المفيد ـ وربما الكليني نفسه ـ أن تفهم هذه الروايات، بحيث تراها قابلةً للرواية والنشر.

لقد عمد الشيخ محمد باقر كمره إي ـ مترجم الكافي(٥٨) ـ إلى ترجمة مقالة الشيخ المفيد الواردة في المسائل العكبرية ـ والتي تقدَّم بعضها ـ. وإليك نصّها: «قوله [المدّعي]: إن الإمام يعلم ما يكون بإجماعنا. إن الأمر على خلاف ما قال. وما أجمعت الشيعة قطّ على هذا القول، وإنما إجماعهم ثابتٌ على أن الإمام يعلم الحكم في كلّ ما يكون، دون أن يكون عالماً بأعيان ما يحدث ويكون، على التفصيل والتمييز... ولسنا نمنع أن يعلم الإمام أعيان الحوادث تكون بإعلام الله تعالى له ذلك. فأما القول بأنه يعلم كلّ ما يكون فلسنا نطلقه، ولا نصوِّب قائله؛ لدعواه فيه من غير حجّة ولا بيان»(٥٩).

وقد أشكل الشيخ كمره إي في توضيحٍ لاحق له على مثل هذا الكلام الصادر عن «أساتذة الفنّ» ـ على حدّ تعبيره ـ، وقال في ما قال: إن «أساتذة الفنّ» «عمدوا في مضائق الاعتراض إلى إنكار الأصول المسلَّمة في المذهب، كما نرى ذلك من ادّعاء الشيخ المفيد الإجماع على خلاف الإجماع القائم على أن الإمام يعلم ما يكون، ولو أننا دقّقنا في تحليل كلامه ستكون نتيجته قيام إجماع الشيعة على جهل الإمام، والعياذ بالله»(٦٠).

تمضي الآن ـ حيث نخطّ هذه السطور ـ فترةٌ على رحيل الشيخ كمره إي عن

هذه الدنيا الفانية، تاركاً قيلها وقالها، ولكنْ لنا أن نسأل أتباعه في هذا الكلام من باب تبيين القصد:

أولاً: ما هو المصدر المعتبر والقديم على إثبات «الإجماع القائم على أن الإمام يعلم كلّ ما يكون»؟! وأيّ نوعٍ من الإجماع هذا الذي لا يقول به كبار «أساتذة الفنّ»؟!

وثانياً: ما هي قيمة الإجماع المخالف لصريح الكتاب والسنّة القطعية والحقيقة التاريخية؟!

وثالثاً: ما هو المستند الذي يُعتمد عليه في توجيه هذا النوع من الاتّهام للشيخ المفيد ـ أعلى الله مقامه الشريف ـ، ونسبة الكذب إليه ـ نعوذ بالله من مثل هذا الادّعاء والافتراء ـ، وما هو الدليل عليه؟![61].

ورابعاً: تقوم عقيدة الشيعة على أن الإمام عالم بمسؤوليّته، ومحيطاً بأمور الشريعة والدين. وإذا قيل: لا نعهد مخلوقاً عالماً بجميع جزئيّات المعلومات وأعيان الأشخاص والحوادث والأحوال، فما هو مكمن القبح في كلامه؟! وما هي المشكلة والشناعة التي صدرت عنه، والتي تستوجب الاستعاذة منه بالله؟! (وهل الحقّ غير ذلك؟!).

وخامساً: إذا كان مجرَّد خروج بعض المعلومات عن دائرة علم شخصٍ ما ـ بما في ذلك الإمام عليه السلام ـ يُسوِّغ إطلاق مفهوم «الجاهل» عليه فإنّ إطلاق «الجهل» لا على شخصٍ مثلي ومثل زيد وعمرو فحَسْب، بل حتّى على جميع المحقِّقين والمدرِّسين الأفذاذ في الحوزة والجامعة، سيكون سائغاً أيضاً! فهل يؤيِّد عُرْف أهل اللغة مثل هذا الإطلاق؟ ...هذه هي البضاعة اللغوية لهؤلاء الذين يُقْحِمون أنفسهم في البحوث والدراسات العقائدية، ويترجمون كلام الله وأقوال أئمّة الهدى عليهم السلام!

وسادساً: إذا كان خروج بعض المعلومات عن دائرة علم الأئمة عليهم السلام يدعو إلى كلّ هذا الويل والثبور، ويستحقّ منا الاستعاذة بالله، فعلى الشيخ محمد باقر كمره إي ومَنْ يحذو حذوه أن يستعيذ عند قراءة القرآن الكريم ومصادر الحديث، ومنها: كتاب الكافي نفسه، الذي اشتمل على الزيادة في معلومات الأئمّة عليهم السلام، وعليه أن

يواصل الولولة! ..وهل تجب الاستعاذة بالله، والدعوة إلى الويل والثبور وعظائم الأمور، عند قراءتنا لحديث الكافي الذي يقول: «إن لله ـ عزَّ وجلَّ ـ علمين: علم لا يعلمه إلاّ هو، وعلم...(إلخ)»؟!

إن أكثر ما أردتُه من هذا المقال إلقاء ضوءٍ على التوفيق بين الحديث والكلام، بمعنى إثبات إمكانية تبنّي الاعتقاد الراسخ الذي كان يقول به كبار المتكلّمين، من أمثال: الشيخ المفيد والسيد المرتضى والشيخ الطوسي وابن شهرآشوب، بشأن علم الإمامعليه السلام، وعدم الاضطرار ـ في الوقت نفسه ـ إلى نبذ وإنكار بعض الأحاديث الواردة في الكافي، التي تبدو للوهلة الأولى غير منسجمةٍ مع تلك العقيدة.

وفي هذا الشأن، قبل أن يكون هناك مأزق في التمسّك بتلك الأحاديث ـ التي قد تكون في الأساس من أخبار الآحاد التي لا تجدي نفعاً في بناء العقيدة ـ يطفو على السطح توضيحٌ بنّاء حول أسباب موقف الشيخ المفيد مثلاً، الذي يعمل من جهةٍ على فتح المجال أمام القراءة المخالفة للغلوّ في أمر الإمامة، ومن جهةٍ أخرى يشيد بالكافي ويثني عليه، رغم اشتماله على عناوين وأبواب صارخة بشأن علم الأئمّةعليهم السلام. ألم يكن بإمكان الشيخ المفيد مثلاً ـ وهو المعروف بتضلُّعه في فقه الحديث، والدقّة في مقاصد الأحاديث المذكورة ـ أن يرى هذه الأحاديث ـ من خلال القراءة المقترحة في هذا المقال ـ غير متناغمة مع تلك العقائد الغالية؟!

إن ما ذكرناه من القراءة المقترحة بشأن الأحاديث المذكورة في الكافي هو ـ بطبيعة الحال ـ مجرّد اقتراح متواضع، قد يمكن تهذيبه وتشذيبه برؤيةٍ وفكرة متأنية، أو استبدالها برؤية أخرى. وكما يقول حافظ الشيرازي: لا أحد يعلم موضع القصد والغاية، وغاية ما نراه بصيص نور يلوح في الأفق. (المعرِّب)(٦٢).

الهوامش

(١) بيتان من قصيدة عصماء لأبي الحسن عليّ بن عبد الله بن الوصيف، المعروف بـ «الناشئ الصغير» (أو الناشئ الأصغر)(٢٧١ ـ ٣٦٥هـ). وقد نقلنا هذين البيتين عن كتاب مناقب آل أبي طالبعليهم السلام ٤: ٣٠١، لابن شهرآشوب، دار الأضواء.

وقد نسب هذين البيتين خطأً إلى ابن فارض المصري أيضاً، واعتبرا دليلاً على تشيُّعه (انظر نقد ذلك عند: عباس القمي، الكنى والألقاب ١: ٣٧٥). ولا تصحّ تلك النسبة، ولا تلك الدعوى.

هذا وقد نسب هذان البيتان إلى عمرو بن العاص أيضاً. (انظر: الميلاني، خلاصة عبقات الأنوار ٤: ٢٠٣).

وفي ما يتعلَّق بالناشئ الصغير قائل هذه الأبيات، والتحقيق بشأن صحّة نسبة هذين البيتين إليه، انظر: الأميني، الغدير ٤: ٢٨ ـ ٣٣، ٢٥ ـ ٢٨.

(٢) انظر في هذا الشأن: سبب نزول قوله تعالى: ﴿**مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى**﴾ (الضحى: ٣)، عند كلٍّ من: الطوسي، التبيان ١٠: ٣٦٨؛ الزمخشري، الكشّاف ٤: ٢٦٣؛ وتفاسير أخرى.

(٣) طبقاً لهذه الآية لا يرد أيّ إشكال على نبوّة النبي، حتّى إذا لم يكن محيطاً بالكثير من المسائل والأحداث والأحوال والأوضاع التي تدور حوله.

وعلى حدّ تعبير الشيخ المفيد في المسألة مورد تصريح هذه الآية: «وليس بمنكر أن يستر الله عن نبيه نفاق كثير من المنافقين...». (المسائل السروية: ٩٤).

ولابن طاووس مثل هذا التصريح في معرض الحديث عن هذه الآية أيضاً. (انظر: سعد السعود: ٢٢٣، منشورات الرضي).

ومن ناحيةٍ أخرى فإنّ الملفت للانتباه، أكثر من هذه الآية، آيةٌ أخرى، وهي: ﴿**قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعاً مِنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلاَ بِكُمْ إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلاَّ نَذِيرٌ مُبِينٌ**﴾ (الأحقاف: ٩).

قال الشريف المرتضى في تفسير قوله تعالى: ﴿**وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلاَ بِكُمْ**﴾: «...والمرادُ بالآية: أنني لا أدري ما يفعل بي، ولا بكم، من المنافع والمضارّ الدنيوية، كالصحة والمرض، والغنى والفقر، والخصب والجدب. وهذا وجهٌ صحيح واضح لا شبهة فيه.

ويجوز أيضاً أن يريد أنّني لا أدري ما يحدثه الله من العبادات، ويأمرني به وإيّاكم من الشرعيات، وما ينسخ من الشرعيّات، وما يقرّ منه ويستدام؛ لأن ذلك كله مغيَّب عنه. وهذا يليق بقوله تعالى في أوّل الآية: ﴿**قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعاً مِنْ الرُّسُلِ**﴾، وفي آخرها: ﴿**إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ**﴾». (رسائل الشريف المرتضى ٣، إعداد السيد مهدي الرجائي: ١٠٥).

وفي رؤية بعض الأئمّة في علم التفسير لا محذور في أن تكون الآية ناظرةً حتّى إلى الجوانب الأخروية، وأن يكون المراد عدم اطّلاع النبيّصلى الله عليه وآله على بعض جزئيات وتفاصيل ثوابه وثواب سائر المؤمنين، وعقاب المنافقين والكفّار. (انظر: ابن شهرآشوب، متشابه القرآن ومختلفه ٢: ١٤؛ الفيض الكاشاني، الصافي ٦: ٤٥٠).

وعن الزمخشري قوله: «يجوز أن يكون نفياً للدراية المفصّلة». (الكشّاف ٣: ٥١٧).
وانظر بشأن هذه الآية الشريفة أيضاً: مجمع البيان ٩: ١٣٩ ـ ١٤٠.
(٤) المسائل العكبرية: ٦٩.
(٥) انظر: العلاّمة المجلسي، مرآة العقول ٣: ١٢٥.
وقد نقل هذا الكلام الذي قاله المفيد المجلسي الثاني في بحار الأنوار ٤٢: ٢٥٧ أيضاً.
(٦) أوائل المقالات: ٦٧، تحقيق: إبراهيم الأنصاري؛ المصدر السابق: ٢١، تحقيق: الدكتور مهدي المحقق (مع ضبط «اللطف» بدلاً من «للطف»)؛ والمصدر السابق: ٧٧، ط. شيخ الإسلام الزنجاني والواعظ الجرنداني. ومن الواضح أن مراد الشيخ من «اللطف» هنا هو مضمون المصطلح الكلامي للطف، وليس المعنى اللغوي له.
(٧) ابن شهرآشوب، متشابه القرآن ومختلفه ١: ٢١١.
(٨) لقد استعمل ابن شهرآشوب عبارة «على التعيين»، وقد طبعت في (المتشابه) «على التعيير» خطأً.
(٩) انظر: ابن شهرآشوب، متشابه القرآن ومختلفه ١: ٢١١.
(١٠) قارن: تراثنا، العدد ٣٧: ٧٢ (رسالة علم الأئمة‏ بالغيب...).
(١١) يقول عبد الجليل القزويني الرازي ـ الذي يدعوه ابن فندق بإعجاب «أبو الكلام وابن بجدته» (معارج نهج البلاغة: ١٥٨، تحقيق: أسعد الطيب)، في بيانٍ طويل في باب علم الأئمة: «...وإن المصطفى مع جلالة ورفعة درجة النبوة عندما يكون في مسجد المدينة... لم يكن يعلم ما يفعله المسلمون في الأسواق والأمور الأخرى. حتّى كان جبرئيل هو الذي يحيطه علماً بها...» (نقض: ٢٨٦ (مصدر فارسي)، تصحيح: المحدِّث).
وأما المصدر الآخر الذي كان وراء الوحي والإلهام وسيلةً وطريقاً آخر إلى علم الإمام والنبيّ بالغيب فيحتاج إلى بحثٍ طويل.
وقد ذهب الشيخ المفيد إلى الاعتقاد بأن المواهب الإلهية، من قبيل: «التوسّم» و«التفرّس»، التي تكون عند بعض عباد الله المخلصين، والتي تمَّتْ الإشارة إليها في بعض النصوص الدينية، لا تورث «العلم» بالضرورة، بل قد لا تؤدي إلى أكثر من «الظنّ». (انظر في هذا الشأن: المسائل العكبرية: ٩٧).
(١٢) انظر مثال ذلك عند: السيد أبو الفضل نبوي قمي، أمراء هستي «در حكومت چهارده معصوم بر جميع موجودات» (مصدر فارسي)، ولا سيَّما ص ٨٣، ٨٤، ٣٢٤، ٣٢٩؛ محمد هادي شيخ الإسلامي، تجلّي ولايت (مصدر فارسي): ٣٠٣، ٣٢١، ٣٥٦؛ مير جهاني الطباطبائي، ولايت كليه ١: ١٦٧ ـ ٢٥٤؛ القطيفي، الولاية التكوينية بين القرآن والبرهان: ٨٣، ٨٤.
والملفت أن هذا النوع من العقائد يجد له مجالاً للطرح في التوضيح والتعليق على مؤلّفات المخالفين لهذه الرؤية أيضاً. انظر مثال ذلك في: أوائل المقالات: ٣١٣ (تعليقة: السيد إبراهيم الأنصاري الزنجاني، دار المفيد، حيث يقول في مستهل تعليقاته: ...علّقتها...، توضيحاً لبعض عباراته ومقاصده).
(١٣) قارنْ مثال ذلك في: تبصرة العوام: ١٢٢، تصحيح: عباس إقبال.
(١٤) يمكن الوقوف على تداعيات بقاء ورواسب التكايا الصوفية في المناخ الصفوي في تراث الكبار،

أمثال: المجلسي الثاني(١١١٠هـ)، حيث نجده رغم الموقف السلبي من المتصوّفة، وما يبديه أحياناً من النقد اللاذع لهم، يتحدَّث عن «صوفيان صفوت نشان» في ديباجة زاد المعاد: ٣ (ط. إسلامية)، ويختم ترجمة الغري: ١٤٥ بـ «كما قال المولوي...».

(١٥) دهدار الشيرازي، شرح خطبة البيان: ٥٧، ط. أكبري ساوي.

(١٦) المصدر السابق: ٥٧ ـ ٥٨.

(١٧) أصول الكافي ٢: ٧٨١، ترجمة (إلى الفارسية) وشرح: الشيخ محمد باقر كمره إي، ط. أسوة. وأصل الكلام عن (مرآة العقول). (انظر: مرآة العقول ٣: ١١٧). وقارن أيضاً: مير جهاني طباطبائي. ولايت كليه (مصدر فارسي) ١: ١٧٣.

(١٨) قارنْ الآية ١٠١ من السورة التاسعة.

(١٩) أصول الكافي ٢: ٧٨٤، ترجمة (إلى الفارسية) وشرح: الشيخ محمد باقر كمره إي، ط. أسوة.

(٢٠) في ما يتعلق بحياة وسيرة الفقيد الشيخ محمد باقر كمره إي انظر: رسول جعفريان، جريانها وسازمانهاي مذهبي إيران (١٣٢٠ ـ ١٣٥٧هـ.ش)(مصدر فارسي)، ط٦.

(٢١) لقد أدرك السيد محمد هادي شيخ الإسلامي ـ وهو من أنصار نظرية الإحاطة العلمية للإمام عليه السلام بجميع أمور العالم ـ أدرك جيِّداً أن حمل التساؤلات والكلمات العادية الصادرة عن الأئمة عليهم السلام على المجاز وخلاف الظاهر قبيحٌ، ومن هنا صار بصدد إيجاد حلٍّ لذلك. (انظر: تجلي ولايت (مصدر فارسي): ٣٢٥). بَيْدَ أن الحلّ الذي يقترحه غير مفهوم بالنسبة لي في الحدّ الأدنى، وفي غاية التكلُّف، بل يشتمل على عين التناقض.

(٢٢) أصول الكافي ٢: ٢٩٦. وترجمة الحديث إلى الفارسية من عندنا. (المؤلِّف).

(٢٣) المصدر نفسه.

(٢٤) انظر: المصدر السابق: ٢٩٧ ـ ٢٩٨.

(٢٥) نهج البلاغة: ١٤٥، الخطبة رقم ١٤٩.

(٢٦) قارن: ابن ميثم البحراني، شرح نهج البلاغة ٣: ٢٠٩؛ الديباج الوضي ٣: ١١٨٧؛ إرشاد المؤمنين ٢: ٢١٩؛ العلاّمة الشيخ محمد تقي التستري، بهج الصباغة في شرح نهج البلاغة ١١: ٢٨ ـ ٣٠؛ الشيرازي، توضيح نهج البلاغة ٢: ٣٥٤ ـ ٣٥٥.

وقد ارتضى العلاّمة المجلسي في مرآة العقول ٣: ٢٩٦ تأويلاً لهذا الكلام، ولكنّ هذا التأويل، بالإضافة إلى بعده عن النصّ، لا ينسجم مع فهم شرّاح نهج البلاغة (وقد أشار المجلسي نفسه إلى هذه النقطة الأخيرة).

(٢٧) أصول الكافي ٢: ٤٣٢؛ العلاّمة المجلسي، مرآة العقول ٣: ٢٩٣.

(٢٨) انظر: العلامة الشيخ محمد تقي التستري، بهج الصباغة في شرح نهج البلاغة ١١: ٢٦، إعداد وترتيب: مؤسّسة نهج البلاغة، ط٢.١، انتشارات المكتبة الحيدرية، ١٤٢٦هـ.

(٢٩) أصول الكافي ٢: ٣٠٨.

(٣٠) انظر: المصدر السابق ٢: ٣٠٤ ـ ٣١٠.

(٣١) المصدر السابق ٢: ٣١٠. في المصدر تمّ وضع «لا»، في عبارة «لا يحتجّ»، بين معقوفتين.

(٣٢) العلامة المجلسي، مرآة العقول ٣: ١١٠.
(٣٣) بصائر الدرجات ٢: ٢٥٥، تحقيق: المعلم؛ و٤١٢، تحقيق: كوجه باغي (مع تغيير بسيط).
(٣٤) نهج البلاغة: ٢٠٦، الخطبة رقم ١٨٩.
(٣٥) انظر: الشيرازي، توضيح نهج البلاغة ٣: ١٥٧؛ البيهقي، معارج نهج البلاغة: ٧٠٦، تحقيق: أسعد الطيِّب.
(٣٦) انظر: الديباج الوضي ٤: ١٩٣٧ ـ ١٩٣٨؛ إرشاد المؤمنين ٢: ٤٥٧.
(٣٧) البيهقي، معارج نهج البلاغة: ٧٠٦، تحقيق: أسعد الطيِّب. وفي شرح نهج البلاغة ٤: ٢٠١، لابن ميثم البحراني، ورد ضبط «أوفى» بدلاً من «أوفر».
(٣٨) الراوندي، منهاج البراعة ٢: ٤٤٨، تحقيق: كوهكمري.
(٣٩) ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة ١٣: ١٦.
(٤٠) انظر: ابن ميثم البحراني، شرح نهج البلاغة ٤: ٢٠٠ ـ ٢٠١.
(٤١) انظر نموذج ذلك في تفسير الشيخ محمد جواد مغنية لهذا النصّ، في كتابه في ظلال نهج البلاغة: ١١٨، ط. سامي الغريري.
(٤٢) فروزانفر، زندگاني مولانا جلال الدين (مصدر فارسي): ١٦٢.
(٤٣) مثنوي معنوي (مصدر فارسي) ٣: ١٠٥٩، د: ٥، ب: ٢٥٥٦، ط. لاهوتي.
(٤٤) انظر: السيرة الحلبية ٢: ٦٣٦.
(٤٥) أصول الكافي ٢: ٣١٨.
(٤٦) المصدر السابق ٢: ٣٠٦.
(٤٧) انظر: مرآة العقول ٣: ١٣٠.
(٤٨) انظر: محمد علي إيازي، جامعيت قرآن (مصدر فارسي): ٨٧.
(٤٩) انظر تفصيل ذلك في: جامعيت قرآن: ٨٨ ـ ١١٢.
(٥٠) للمزيد من التفصيل في كلام الشيخ معرفت في هذا الشأن انظر: ضميمه اطّلاعات (مصدر فارسي)، العدد ٢٣٨٦٠: ٨ ـ ٩ (إحياء ذكرى الشيخ معرفت).
(٥١) أصول الكافي ٢: ٢٩٦.
(٥٢) المصدر السابق ٢: ٢٩٤.
(٥٣) ولا بُدَّ من التذكير هنا استطراداً بأن الذين يرَوْن أن علم الغيب المنفيّ في نصّ القرآن الكريم والسنّة القطعية إنما هو علم الغيب الذاتي، دون الاكتسابي، لا يقدِّمون تبريراً مناسباً لسياق هذا النوع من الروايات.
(٥٤) أصول الكافي ٢: ٢٩٤.
(٥٥) المصدر السابق ٢: ٢٧٤.
(٥٦) لم أخترع هذا الادّعاء الغريب من نفسي. لملاحظة هذا الادّعاء انظر: محمد هادي شيخ الإسلامي، تجلّي ولايت (مصدر فارسي): ٣٢٤ ـ ٣٢٥.
(٥٧) وفي هذا الأسلوب العجيب والغريب يمكن طرح آلية جديدة لا تستقيم بحالٍ، من قبيل: دعوى

«شمّ الولاية» أيضاً. (انظر: تجلي ولايت (مصدر فارسي): ٢٥ (الهامش)).

(٥٨) قام الشيخ كمره إي بترجمة الكافي إلى اللغة الفارسية. (المعرِّب).

(٥٩) الشيخ المفيد، المسائل العكبرية ١: ٧٧ ـ ٧٨.

(٦٠) أصول الكافي ٢: ٧٨٨.

(٦١) إنّه لمّا يدعو إلى القَرَف أن نرى بلوغ الانحياز لظنون وعقائد الحَشْوية والغلاة حدّ الانتقاص من الشيخ المفيد ـ رفع الله درجته ـ رغم جلوسنا جميعاً ودون استثناء على خوان علمه وعمله. إن توجيه الإساءة إلى علماء من أمثال: الشيخ المفيد والسيد المرتضى ـ أعلى الله مقامهما ـ، واتهامهم بـ «القصور» ـ مع الأسف ـ، يُعتبر سلوكاً مدعوماً من بعض الاتّجاهات الغالية والصوفية. (انظر نموذج ذلك في: تجلي ولايت (مصدر فارسي): ٣٤٩ ـ ٣٥٤).

ثم إن هذا التعبير بـ «التقصير»، الذي يستعمله بعض الغلاة المتأخِّرين في حقّ كبار العلماء، من أمثال: الشيخ المفيد والسيد المرتضى، يذكِّرنا بالمصطلح الذي دأب الغلاة في عصر الأئمّةعليهم السلام على استعماله بحقّ المخالفين المعتدلين من الشيعة لمسلكهم؛ إذ يصفونهم بـ «المقصِّرة»، مدَّعين أنهم لم يعرفوا الطبيعة الربّانية للأئمةعليهم السلام، وكانوا مقصِّرين من هذه الناحية. (انظر: هاينس هالم، الغنوصية في الإسلام: ١٩، تعريب: رائد الباش؛ المدرسي الطباطبائي، مكتب در فرايند تكامل (مصدر فارسي): ٩٣، ٩٧، ٩٨، التحقيق الثالث).

(٦٢) ديوان حافظ الشيرازي: ٢٥٠، تصحيح: عيوضي وبهروز، مع استبدال كلمة «معشوق» بكلمة «مقصود».

كتاب أسرار أخنوخ[١]

د. الشيخ حسين توفيقي[*]

ترجمة: حسن علي حسن

مَنْ هو أخنوخ؟

إن أخنوخ (أو خنوخ) عند أهل الكتاب من الأنبياء السابقين لطوفان نوحعليه السلام، وقد نسبوا له الكثير من العلوم والكتب. وقد ساوى العلماء المسلمون بينه وبين النبيّ إدريسعليه السلام، الذي ورد الثناء عليه من قبل الله تعالى في القرآن الكريم[٢]، وأشار إلى معراجه.

إن كلمة (أخنوخ) في اللغة العبرية تعني «المجرَّب». وقد ورد ذكره في كتاب (بحار الأنوار) للعلاّمة المجلسي قرابة أربع وأربعين مرّة بلفظ (أخنوخ)، وعدّة مرات بلفظ: (أحنوخ، وأحنوح، وخنوخ، وخنوح و...).

وهناك صحيفة منسوبة إليه في الجزء الخامس والتسعين من هذا الكتاب. إن مناخ هذه الصحيفة شبيه بمناخ كتب أخنوخ، من قبيل: رؤية الملائكة، والوعد بطوفان نوحعليه السلام الوارد في تلك الصحيفة على سبيل المثال[٣]، حيث نراه في هذا الكتاب أيضاً.

وقد وردت أيضاً بعض المسائل عن صحائف إدريس وسُنن إدريس في كتاب (سعد السعود)، تأليف السيد ابن طاووسرحمه الله.

وتعدّ كتب أخنوخ في اليهودية من أهمّ مصادر التعرّف على الملائكة[٤].

(*) أستاذٌ جامعيّ متخصِّص في الأديان المقارنة.

وقد ورد ذكر نسب أخنوخ في سفر الوجود من التوراة (٥ : ٤ ـ ٢٤)، وإنجيل لوقا (٣ : ٣٧ ـ ٣٨) على النحو التالي: أخنوخ بن مهللئيل بن قينان بن شيث بن آدم عليه السلام.

وبالإضافة إلى ذلك فقد ورد اسم أخنوخ في الكتاب الأول من تواريخ الأيام (١ : ٣)، ورسالة إلى العبرانيين (١١ : ٥)، ورسالة يهوذا (١ : ١٤).

ويذهب بعض علماء الإسلام إلى اعتبار أخنوخ وإدريس وهرميس عدل لـ «مثلث العظمة»[٥][٦].

اعتبار أسرار أخنوخ

عندما اجتمع علماء اليهود في القرن الأول للميلاد؛ بغية تحديد كتبهم المستلهمة، عمدوا إلى الكثير من الكتب الشائعة آنذاك فتخلّوا عن تلك الكتب المؤلَّفة باللغة اليونانية، واتّفقوا على تسعة وثلاثين كتاباً مؤلَّفاً باللغة العبرية فقط. وقد تمَّتْ تسمية هذه المجموعة من الكتب بـ «تنخ»، وأطلق عليها المسيحيون عنوان «العهد القديم».

وكانت الكتب التي تمّ رفضها والتخلّي عنها تنقسم إلى قسمين:

الأوّل: الذي يُطلق عليه عنوان (الأبوكريفا)[٧]. ولا يتمتَّع بغير القليل من الاعتبار. وعلى الرغم من تخلّي اليهود عن تلك الكتابات عمد بعض المسيحيين إلى إضافتها إلى العهد الجديد، وبذلك ارتفع عدد كتب العهد القديم عند المسيحيين إلى ٤٦ كتاباً، واتّفقوا على اعتبارها من الإلهام بأجمعها.

سبق لمارتن لوثر قبل ما يقرب من خمسة قرون أن شكَّك في إلهاميّة هذه الكتب، ليتخلى عنها البروتستانتيون بعد ذلك بالتدريج، وتظهر نسخ العهد القديم البروتستانتي المساوية لما يُدْعى عند اليهود بـ «التنخ». وحيث دأب البروتسانتيون في الأعمّ الأغلب على ترجمة وتوزيع الكتاب المقدَّس فإنّ النسخ المتوفِّرة في العالم غالباً ما تفتقر إلى الأبوكريفا.

الثاني: الذي يُطلق عليه عنوان (السودوبيغرافا)[٨]. ويتمتّع باعتبارٍ أقلّ، ولم يدرج في العهد القديم أبداً.

إن هذه الكتابات التي قام بها بعض علماء اليهود قبل الميلاد ببضعة عقودٍ طالها الضياع؛ بسبب إهمال أهل الكتاب لها، ولكنْ بقي عددٌ من نصوصها أو ترجماتها هنا وهناك، وتمّ العثور عليها في القرون الأخيرة، ومنها: الترجمة السلافية لأسرار أخنوخ[٩].

إن عدد هذه الكتب ـ التي تصرَّف المسيحيون في بعضها ـ كثيرٌ للغاية. وقد تمَّتْ ترجمة وطباعة مجموعات منها باللغة الإنجليزية واللغات الأوروبية الأخرى، وقد نشر واحد منها باللغة الإنجليزية في الولايات المتحدة الأمريكية تحت عنوان: (الكتب المنسية لعدن)[١٠] عام ١٩٢٧م.

إن الترجمة الفارسية لكتاب (أسرار أخنوخ) قد تمَّتْ عن الترجمة الإنجليزية. وإن هذه الترجمة الإنجليزية أدبيّة ومعقَّدة للغاية. وقد بذل المترجم الفارسي جهوداً مضنية من أجل حلّ رموزها، وتبسيط عباراتها، عند ترجمتها إلى اللغة الفارسية. ولجأ أحياناً إلى تقديم بعض الإيضاحات في الهامش. ومع ذلك لا تزال آثار تلك التعقيدات ملحوظةً في الترجمة الراهنة. ويمكن للباحثين والمحقِّقين الحصول على المزيد من الاطّلاع على الترجمة الإنجليزية لهذا الكتاب من خلال مراجعته على شبكة الإنترنت.

تنويهٌ

إن عدم اعتبار كتب السودابيغرافا (ومنها: «أسرار أخنوخ») عند أهل الكتاب يُعَدّ مضاعفاً بالقياس إلى عدم اعتبار كتب الأبوكريفا.

وأما من وجهة نظر الإسلام، فحيث لا يعتبر العهد القديم من الأساس سيرتفع عدم اعتبار السودابيغرافا إلى ثلاثة أضعاف.

إن مقارنة هذا الكتاب بالمصادر الإسلامية ليس صائباً، وإنّ التقوى الإسلامية تفرض علينا دائماً بيان الحدِّ الفاصل بين الحقّ والباطل بشكلٍ واضح.

ومع ذلك نرى ـ من باب البحث العلمي ـ ضرورة التنويه إلى مسألتين:

الأولى: إن هذا الكتاب يشتمل ـ كما هو شأن التوراة الراهنة ـ على تعبيرات وألفاظ لا تتناسب والوجود المنزَّه للباري تعالى، حيث يرى له حيِّزاً ومكاناً في السماء!

وذلك إذ يتشرَّف أخنوخ بالحضور عنده، وينظر إلى وجهه كأنّه الحديد المنصهر!

وفي هذا الشأن لا بُدَّ من الالتفات إلى ثلاثة أمور:

١ـ إن رؤية الله تعالى، واحتكاك يده بصدر رسول اللهﷺ، وصعود النبيّ المتكرِّر إليه؛ كي يسأله أن يقلّل من عدد ركعات الصلاة اليومية، موجودٌ في الروايات المعراجية المأثورة في المصادر الإسلامية أيضاً. وقد عمد الأئمّة الأطهارعليهم السلام وعلماء الشيعة إلى بيان المعاني الحقيقية لهذه التعابير المتشابهة، من خلال إرجاعها إلى مُحْكَمات الإسلام. وقد جاء ذكر هذه الروايات وإيضاحها في كتاب بحار الأنوار، للعلاّمة المجلسي[11]، والميزان في تفسير القرآن، للعلامة الطباطبائي، على هامش تفسير الآية الأولى من سورة الإسراء.

٢ـ في معرض الحديث عن الله والأمور المعنوية والعقلانية نواجه شُحّاً كبيراً في الألفاظ؛ إذ لو دقَّقنا النظر سنجد أننا في جميع هذه الموارد نستعمل الألفاظ الدارجة في حياتنا البشرية والمادية، الأمر الذي يستتبع لا محالة بعض التعقيدات، ويخلق لنا بعض المشاكل. وهذا بدوره يضطرّ علماء الأديان إلى السعي من أجل إيضاح وتبرير هذه الألفاظ والتعابير، ويدعوهم إلى الاستعانة بالأدلّة العقلية والنقلية.

لقد كانت تعابير من قبيل: جلوس الله سبحانه وتعالى على العرش[12]، وأنه يشغل حيِّزاً في السماء[13]، ومجيء الربّ[14]، والنظر إليه في الآخرة[15]، ونسبة اليد والعين والوجه إلى تلك الذات المقدَّسة في بعض آيات القرآن الكريم، وكذلك توجُّه المؤمنين ونظرهم في السماء عند الدعاء، قد شكَّلت ولا تزال مستمسكاً وذريعةً لأهل التجسيم.

وقد قام الشيعة والمعتزلة، تَبَعاً لأمير المؤمنينعليه السلام، بحمل هذه التعابير على مفاهيم معقولة وصحيحة. بَيْدَ أن أهل الحديث ـ والأشاعرة أحياناً ـ قد أصرُّوا على الاكتفاء بها، والاقتصار على ظاهرها. ولا يزال هذا الخلاف محتدماً إلى هذه اللحظة.

كما نسب الكثير من الأحاديث القائلة بتجسيم الله ورؤيته في عالم الآخرة إلى رسول اللهﷺ. وقد تمّ جمع بعض هذه الروايات في كتاب التوحيد وإثبات صفات

الربّ عزَّ وجلَّ، لمحمد بن إسحاق بن خزيمة. إلاّ أن الشيعة والمعتزلة يرَوْن هذه الروايات موضوعةً ومختلقة، وعمدوا في بعض الموارد إلى تأويلها.

ومن جهةٍ أخرى هناك الكثير من الروايات الصحيحة المأثورة عن الأئمة المعصومين عليهم السلام بشأن كيفية رؤية الله تعالى، الأمر الذي يحكي عن شيوع هذا البحث في القرون الإسلامية الأولى. وقد أورد الشيخ الصدوق قسماً من تلك الروايات في الباب الثامن من كتاب التوحيد، ولكنّه أحجم عن ذكر الكثير منها؛ رعايةً للاختصار، والحيلولة دون سوء فهمها أو تكذيبها من قبل الجاهلين[١٦].

٣ـ في ما يتعلَّق باليهود علينا أن نعلم بأنهم وعلى مرّ الزمان قد نزَّهوا الله عن التجسيم والحلول في زمانٍ أو مكان، وقاموا بتأويل العبارات التوراتية وسائر نصوصهم القديمة الأخرى المُوهِمة لذلك. وقد ورد ذكر هذه التأويلات في كتب من قبيل: (دلالة الحائرين)، لابن ميمون.

الثانية: إنّ هذا الكتاب يُشير إلى ملائكة تعرَّضوا للعقاب؛ بسبب عصيانهم، وطلبوا من أخنوخ أن يدعو لهم. ومن الواضح أن هذا الأمر يتنافى مع عصمة الملائكة.

وفي هذا الشأن من الضروري الالتفات إلى ثلاثة أمور:

١ـ تكسّر أجنحة ملك إثر تمرُّده على إرادة الله، وطلبه الدعاء من النبيّ إدريس عليه السلام، على ما جاء في بعض الروايات الإسلامية[١٧].

٢ـ إن أهل الكتاب لا يرَوْن عصمة الملائكة، ويسمُّون بعضهم بـ «الملائكة الساقطون».

٣ـ شاع على الألسن في القرون الإسلامية الأولى حكايةٌ عن معصية هاروت وماروت. وقد تمّ رفض هذه الحكاية من قبل الأئمّة الأطهار عليهم السلام بشكلٍ قاطع. ومع ذلك يمكن أن نستنتج من بعض الروايات أن ترك الأَوْلى لا يختصّ بالأنبياء، وإنما حصل ذلك بالنسبة إلى بعض الملائكة، من قبيل: الروايات التي تتحدّث عن زلّة دردائيل[١٨]؛ وصلصائيل[١٩]؛ والملك الذي مُسخ إلى تنّين؛ بسبب غفلته عن ذكر الله[٢٠]؛ وملك آخر اسمه فطرس، وقصّته معروفة[٢١].

وقد تمّ الصفح عن هؤلاء الملائكة والتجاوز عن عقوبتهم بشفاعة النبيّ

الأكرمﷺ، والتوسُّل بالإمام الحسينعليه السلام. وقد تمّ الاهتمام بقصّة فطرس من قبل كبار العلماء منذ القِدَم. وقد نقل الشيخ المحدِّث عباس القمّيرحمه الله مؤخَّراً، في معرض حديثه عن ولادة الإمام سيّد الشهداء الحسينعليه السلام في كتابه (منتهى الآمال)، رواية حزينة عن الشيخ الصدوق وابن قولويه رحمهما الله، كما نقل ضمن أعمال اليوم الثالث من شهر شعبان في كتاب مفاتيح الجنان دعاءً ورد فيه ذكر اسم فطرس.

الفصل الأول

١. كان هناك رجلٌ حكيم ومعلّم كبير يحبُّه الله. وقد دعاه الله لرؤية أعلى المنازل؛ ليكون شاهد عيان على مملكة الحكمة الكبرى، والتي لا يمكن تصوُّرها، ولا زوالها؛ لأنها مملكة الله القادر المطلق، ومقام خدمة الله، وما في هذا المقام من العجائب الساطعة والمشرقة والمليئة بالعيون[٢٢]، وعرش الله الذي لا تناله الأيدي، ودرجات ومنازل جيش المجرَّدات، وخدمات الكثير من العناصر التي لا تعدّ ولا تحصى، والمشاهد المتنوّعة، والأنغام التي لا يمكن وصف عذوبتها لجيش الكروبين، وما إلى ذلك من الأنوار التي لا يدرك أمدها.

٢. قال [أخنوخ]: عندما تجاوزْتُ عامي الخامس والستين بعد المئة، ولد ابني متوشالح.

٣. وعمرت بعد ذلك لمئتي سنةٍ أخرى، فكان مجموع عمري ٣٦٥ سنة.

٤. في اليوم الأول من الشهر الأول كنتُ لوحدي مستلقياً في بيتي، وعلى سريري، فاستغرقت في نومٍ عميق.

٥. وفي أثناء نومي أحاطتني موجةٌ شديدة من انقباض النفس، وسالت الدموع من آماقي، دون أن أفهم معنى هذا الانقباض، وما الذي حدث لي.

٦. حتّى ظهر لي رجلان يتمتّعان ببسطةٍ في الجسم، لم أرَ مثيلاً لهما على وجه الأرض. كان وجهاهما يسطعان سطوع الشمس، وكانت أعينهما كسراجين مشعَّين، وكانت النار تخرج من فميهما، وكانت ثيابهما من الريش المتنوِّع، وكان لونهما بلون الأرجوان، وأجنحتهما تتلألآن كتلألؤ الذهب، وكانت أيديهما أنصع

بياضاً من الثلج.

٧. كانا واقفين على عرشي، وناديانى باسمي.

٨. فاستيقظتُ من النوم لأرى هذين الرجلين ماثلين أمامي عياناً.

٩. فسلَّمتُ عليهما، والخوف قد جلَّلني، فقالا لي:

١٠. تشجَّعْ، ولا تخَفْ، يا أخنوخ. لقد بعثنا الله الربّ الأزلي إليك. والآن ستعرج معنا إلى السماء، وستروي لأبنائك وجميع أسرتك كلّ ما عليهم أن يفعلوه في بيتك على الأرض بعدك، فلا يبحث عنك أحدٌ من بيتك إلى أن يعيدك الربُّ إليهم.

١١. فلم أتردَّد في امتثال أمرَيْهما، وخرجتُ من بيتي. وكما أمراني ذهبتُ إلى منازل أولادي: متوشالح ورجيم وغيداد، فجمعتُهم ورويْتُ لهم جميع العجائب التي رواها لي ذانك الرجلان.

الفصل الثاني

١. استمعوا يا أولادي إلى قولي. لا أعرف إلى أين أذهب، ولا الذي يحصل لي. والآن يا أولادي لا تبتعدوا عن الربّ، واحفظوا أحكامه، لا تحيدوا عن الربّ، ولا تعبدوا آلهة العدم التي لم تصنع السماء ولا الأرض؛ لأنها ومَنْ يعبدها هالكون. ليثبت الربّ قلوبكم في خوفه. والآن، يا أولادي، لا تبحثوا عنّي إلى أن يعيدني الربُّ إليكم.

الفصل الثالث

١. وقال أخنوخ: بعد أن كلّمتُ أولادي دعاني الرجلان [الملَكان]، وأخذاني على أجنحتهما، وحملاني إلى السماء الأولى، ووضعاني فوق السُّحُب، وهناك أخذتُ أنظر إلى الأعلى، وإلى السماء الصافية... وأرياني هناك بحراً كبيراً جدّاً أكبر من بحار الأرض.

الفصل الرابع

١. ثمّ جاءا أمامي بأسياد نظم النجوم... وأرياني مئتي ملاكٍ يملكون على

النجوم، وعلى ترتيب السماوات، وملائكة يطيرون بأجنحتهم نحو المبحرين.

الفصل الخامس

١. ثمّ أخذتُ أنظر إلى ما دون قدميَّ، فرأيتُ مستودعات الثلج والجليد، والملائكة الشنيعة التي تحفظ تلك المستودعات. وأرياني مستودعات السَّحاب التي منها يرتفع ويخرج.

الفصل السادس

١. وأرياني مستودعات النَّدى الشبيه بزيت الزيتون، والملائكة الذين يحفظون مستودعاتهم، وكان منظرهم شبيهاً بكلّ زهور الأرض. كما رأيتُ طريقة فتح وإغلاق تلك المستودعات(٢٣).

الفصل السابع

١. وأخذني هذان الرجلان، ووضعاني في السماء الثانية. وأرياني ظلماتٍ أشدّ حلكة من ظلمات الأرض. وأرياني سجناء دينونة عظيمة محفوظين.

ورأيتُ هناك ملائكة أشدّ سواداً من ظلمات الأرض حكم عليهم، وكانوا يبكون أبداً على مدار الساعات.

٢. فقلتُ للرجلين اللذين كانا معي: «لماذا يتعذَّب هؤلاء؟»، فأجابني الرجلان: «هؤلاء جحدوا الربّ، ما سمعوا صوت الربّ، وما استشاروا إلاّ مشيئتهم، وظلّوا كما ظلّ قائدهم المقيم حالياً في السماء الخامسة».

٣. فحزنتُ كثيراً عليهم، وانحنى الملائكة أمامي، فسلَّموا عليَّ، وقالوا لي: «يا رجل الله! صلِّ لأجلنا لدى الربّ». فأجبْتُ وقلت: «مَنْ أنا الإنسان الفاني، حتّى أصلّي لأجل الملائكة؟ ومَنْ يعرف إلى أين أنا ذاهب؟ وماذا يحصل لي؟ ومَنْ يُصلّي لأجلي؟».

الفصل الثامن

١. وأخذني الرجلان من هناك، وأصعداني إلى السماء الثالثة. وكان منظر هذا الموضع جميلاً بشكلٍ لا يمكن وصفه.

٢. وقد رأيتُ هناك كلَّ الأشجار المثمرة، وكلَّ الثمار الناضجة، وكلَّ طعام وافر، وكلَّ نسمة فيه معطّرة.

٣. ورأيت شجرة الحياة في ذلك الموضع الذي يرتاح فيه الله بعد عودته إلى الفردوس. ولهذه الشجرة رائحةٌ زكية لا يمكن وصفها، وهي أكثر زينةً من كلّ شيء، حيث يغطّيها الذهب واللون القرمزي الناري، وعلى أغصانها من جميع الثمرات.

٤. جذور تلك الشجرة تمتدّ حتّى منتهى الأرض.

٥. والفردوس بين الفناء والبقاء.

٦. هناك عينان تجريان من عسلٍ ولبن، يخرج منهما الزيت والشراب؛ لتتفرع إلى أربعة أنهر تجري على مهلٍ لتصبّ في فردوس عدن بين الفناء والبقاء.

٧. ومن هناك تنتشر على الأرض، وتدور مثل العناصر الأخرى حول أفلاكها.

٨ لا توجد هنا شجرةٌ عقيمة، والمكانُ كلُّه مبارك. يحرس الفردوس ثلاثمائة من الملائكة مشعّون، وبصوتٍ متواصل ونشيد عذب، ويعبدون الربَّ في كلّ يوم وساعة.

٩. فقلتُ: «ما أحسن هذا المكان!»، فأجابني الرجلان:

الفصل التاسع

١. «هذا المكان، يا أخنوخ، قد أُعِدَّ للأبرار الذين يتحمَّلون العَنَت في حياتهم، ويُحْزِنون نفوسهم، ويميلون بعيونهم عن الجَوْر، ويقضون قضاءً عادلاً، ويعطون خبزاً للجياع، ويكسون العُراة لباساً، ويقيمون الساقطين، ويعينون المجروحين، ويقدِّمون العَوْن لليتامى المتضرِّرين، يسلكون أمام وجه الربّ ويخدمونه وحده، لهم أُعِدَّ هذا المكان، كميراثٍ أبديّ».

الفصل العاشر

١. وخطفني هذان الرجلان من هنا، وأصعداني إلى شمال السماء، وهناك أرياني موضعاً مرعباً فيه كلّ ألوان العذاب والظلمة والضباب. فليس هناك نورٌ، بل نار مظلمة تشتعل دوماً، ونهر نار يسير إلى كلّ هذا الموضع. هناك البَرَد والجليد وسجون، وملائكةٌ قساة وجلفون، يحملون السلاح، ويعذّبون بلا شفقة، فقلتُ:

٢. «ما أرعب هذا المكان!».

٣. فأجابني الرجلان: «يا أخنوخ، لقد أُعِدَّ هذا المكان للأشرار، الذين ينتهكون الأقداس على الأرض، ويمارسون الشذوذ، خلافاً للطبيعة في محبّة الغلمان، أي إنهم يسلكون مسلك أهل سدوم في أفعالهم الشنيعة، ويمارسون السِّحْر والعرافة، ويتبجَّحون بأعمالهم من الفساد والسرقة والكذب والبهتان والحسد والضغينة والزنا والقتل، الذين يسلبون نفوس البشر في الخفاء، الذين يحلّون النير الذي ربطوا به، الذين يغتنون بالجور بمال البائسين، الذين أهلكوا بالجوع جائعاً كان بإمكانهم أن يُشْبعوه، والذين جرَّدوا العُراة الذين كان بإمكانهم أن يُلْبسوهم، الذين ما عرفوا خالقهم، بل عبدوا آلهةً باطلة، فصنعوا صوراً، وعبدوا عمل أيديهم. لكلّ هؤلاء أُعِدَّ هذا الموضع، كميراثٍ أبدي».

الفصل الحادي عشر

١. واختطفني الرجلان من هناك، وحملاني إلى السماء الرابعة، وهناك أرياني كلّ دورانٍ وتحرُّك، وكلّ أشعة نور الشمس والقمر.

٢. فقستُ سيرهما، وقابلت ضوءهما، ورأيتُ أن نور الشمس أكبر من نور القمر[٢٤].

٣. ودائرتهما ومركبتهما على أيّ شيءٍ يصعد كلٌّ منهما ذاهباً كالريح، ولا راحة لهما، وهما يروحان ويجيئان ليلاً ونهاراً.

٤. وتعلّقت أربع نجوم كبيرة، وتحت كلّ نجم ألف نجم، بيمين مركبة الشمس، وأربع نجوم كبيرة وتحت كلّ نجم ألف نجم بشمالها، فسار ما مجموعه

ثمانية آلاف نجم حول الشمس أبداً.

٥ـ وكان هناك حضورٌ لآلاف الملائكة في النهار، ولآلاف الملائكة في الليل.

٦ـ وسارت ملائكةٌ ذوات أجنحة ستّة أمام مركبة الشمس، أرواحٌ طائرة ضمن أشعّة النار، ومئة ملك يثيرون جذوة الشمس؛ لإبقائها مشتعلة.

الفصل الثاني عشر

١ـ فنظرتُ فرأيت سائر عناصر الشمس الطائرة، والتي تدعى بالفونيكس[٢٥] والكلكيدرا[٢٦]. هيئتها عجيبة؛ إذ لها أرجلٌ وذنب مثل أرجل وذنب الأسد، ولها رأس تمساح، ولها ألوان قوس قزح أرجواني، طولها تسعمائة مقياس، وأجنحتها مثل أجنحة الملائكة الاثني عشر. إنها حليفة الشمس، وتأتمر بأمر الله في حمل الحرارة والنَّدى.

٢ـ وهكذا سارت ملائكةٌ أمام مركبة الشمس، وكان لكلّ ملاك اثني عشر جناحاً، يجرُّون مركبة الشمس، ويحملون الندى والحرارة حين يأمر الربّ بنزولهما على الأرض مع أشعة الشمس.

الفصل الثالث عشر

١ـ وحملني الرجلان إلى شرق السماء، ووضعاني على أبواب الشمس، حيث تشرق حَسْب الأزمنة المحدَّدة، وحَسْب دوران القمر خلال السنة كلّها.

٢ـ وهناك رأيتُ ستة أبواب كبيرة أيضاً، واحدٌ يُفتح على مسافة ٣٠ غلوة[٢٧]. حاولتُ أن أقدِّر كبرها فما استطعتُ. بهذه الأبواب، التي بها تشرق الشمس، تذهب إلى الغرب أيضاً، حيث يحلّ الظلام. وتشرق في جميع الشهور، وتعود ثانيةً، طبقاً لتعاقب الفصول من تلك الأبواب الستّ. وهكذا تكتمل دورة السنة بعد أربعة فصول.

الفصل الرابع عشر

١ـ واختطفني الرجلان إلى مغرب السماء، وهناك أرياني ستّة أبواب كبيرة مفتوحة حَسْب دورة أبواب المشرق التي تجاهها، والتي بها تغيب الشمس حَسْب شروقها

بأبواب المشرق، وحَسْب عدد الأيّام في ثلاثمائة وخمسةٍ وستّين يوماً وربع يوم].

٢ـ وهكذا تغيب بأبواب المغرب، وتطمر نورها وتشعشعها العظيم في بطن الأرض. وحين تخرج بأبواب المغرب يأخذ أربعمائة ملك إكليلها، ويحملونه إلى الربّ، فتدير الشمس مركبتها وتسير بدون نورٍ، ويعيدون هناك إليها إكليلها، في حين تدور الشمس على المحور تحت الأرض، وتبقى سبع ساعاتٍ كاملة في الظلمة، وتمضي نصف دورتها تحت الأرض، وحيث تصل في الساعة الثامنة إلى البوابة الشرقية تشعّ بنورها وأكبر سطوعها، وتغدو الشمس أشدّ حرارةً من النار.

الفصل الخامس عشر

١ـ وعندها تشرع عناصر الشمس، التي تسمّى «فونيكس» و«كالكيدرا»، بالغناء. ومن هنا سترفرف جميع الطيور بأجنحتها؛ احتفاءً بخالق النور. إنها تغنّي بأمر الربّ.

٢ـ يأتي معطي النور ليضيء جميع العالم، ويتبلور حارس الصبح متمثّلاً بأشعة الشمس، وتخرج الشمس من الأرض... هذا هو الحساب الذي أرياني عن الشمس.

٣ـ والأبواب التي بها تدخل وتخرج؛ لأن الربّ الذي صنع هذه الأبواب جعل الشمس عدّاد الساعات في السنة.

الفصل السادس عشر

١ـ وأراني الرجلان مداراً آخر، هو مدار القمر، حيث له اثنا عشر من الأبواب التي تستوعب المسافة من المغرب إلى المشرق، يدخلها القمر في أوقاتٍ محدَّدة، ويخرج منها في أوقاتٍ محدَّدة.

٢ـ يدخل القمر في الباب الأوّل في الأماكن الغربية من الشمس: من الباب الأول ٣١ يوماً أكيداً، ومن الباب الثاني ٣١ يوماً أكيداً، ومن الباب الثالث ٣٠ يوماً أكيداً، ومن الباب الرابع ٣٠ يوماً أكيداً، ومن الباب الخامس ٣١ يوماً أكيداً، ومن الباب السادس ٣١ يوماً أكيداً، ومن الباب السابع ٣٠ يوماً أكيداً، ومن الباب الثامن

٣١ يوماً أكيداً، ومن الباب التاسع ٣١ يوماً أكيداً، ومن الباب العاشر ٣٠ يوماً أكيداً، ومن الباب الحادي عشر ٣١ يوماً أكيداً، ومن الباب الثاني عشر ٢٨ يوماً أكيداً.

٣. وهكذا يدخل القمر أيضاً في أبواب المغرب حَسْب دورة وعدد أبواب المشرق، ويتمّ سنة شمسية في ٣٦٥ يوماً وربعاً، في حين أن السنة القمرية ٣٥٤ يوماً، تنقص عن السنة الشمسية باثني عشر يوماً، وبذلك يعتبرون اختلاف السنة القمرية عن السنة الشمسية.

٤. [وعليه يشتمل الفلك الكبير على ٥٣٢ سنة][٢٨].

٥. لا يُعَدّ ربع اليوم ذاك في ثلاث سنوات متعاقبات، ليتمّ إضافته إلى ربع السنة الرابعة؛ ليكتمل بها يوماً كاملاً.

٦. ولذلك يخرجونها مدى ثلاث سنوات من السماء، ولا تحسب في عدد الأيام؛ لأنّها تتجاوز أزمنة السنة، ويضاف لها قمران جديدان في خطّ ملء القمر (البدر)، واثنان آخران في خط النقص.

٧. وعندما ينهي القمر أبواب المغرب يعود فيذهب إلى أبواب المشرق مع ضوئه. وهكذا يسير ليلاً ونهاراً بشكل دائرةٍ يشبه الشمس، والمركبة التي يصعد عليها أسرع من الريح، وتجرّ مركبته أرواح طائرة، مع ستّة أجنحة لكلّ ملاك.

٨ وله في كلّ ١٩ سنة سبعة عشر مساراً.

الفصل السابع عشر

١. في وسط السماء رأيتُ جيشاً مسلحاً يخدم الربّ بالطبول والآلات، بصوت لا ينقطع، وأنغام شادية لا يمكن وصفها، ويقف العقل حائراً أمامها. لقد كان غناء أولئك الملائكة عجيباً، وقد طربْتُ لسماعه.

الفصل الثامن عشر

١. وأخذني الرجلان، وحملاني من هناك إلى السماء الخامسة، فرأيتُ هناك

جيشاً عديداً، هم الساهرون. كان منظرهم كمنظر الرجال، ولكنّ قاماتهم كانت أطول من قامات الجبابرة الكبار. كانت وجوههم شاحبة، وأفواههم صامتة، ولم تكن هناك عبادةٌ في السماء الخامسة، فقلت للرجلين اللذين كانا معي:

٢. لماذا هؤلاء شاحبون جدّاً ومُنْهَكون؟ ولماذا ليس من عبادةٍ وخدمة في السماء؟

٣. فأجابني الرجلان: هؤلاء هم الساهرون، الذين أنكروا إله النور، تَبَعاً لرئيس مملكتهم شيطانئيل، ومن ورائهم مَنْ رأيتهم في السماء الثانية رازحين في ظلمة حالكة. وقد انفصل ثلاثةٌ منهم عن عرش الله، ونزلوا إلى الأرض على قمّة جبل حرمون[٢٩]. وهناك حنثوا بنذرهم، حيث شاهدوا جمال بنات الإنسان، فتدنَّسوا وتزوَّجوا منهنَّ، وأفسدوا في الأرض، وأثاروا في الأرض الهَرْج والمَرْج والفوضى، وخلَّفوا جبابرة يحملون الأحقاد والضغائن[٣٠].

٤. فحكم الله عليهم، ليحكموا على أنفسهم بأنفسهم، فهم يبكون إخوتهم، والمعاملة المشينة التي أصابتهم.

٥. فقلتُ أنا للساهرين: «رأيتُ إخوتكم، وعرفتُ ما صنعوا، وعلمتُ صلواتهم، وصلَّيتُ لأجلهم، وها إنّ الربّ قد حكم عليهم أن يذهبوا تحت الأرض حتّى نهاية السماء والأرض».

٦. ثم أضفْتُ قائلاً: «فلماذا تنتظرون إخوتكم، ولا تخدمون أمام الربّ؟ أعيدوا الخدمة والعبادة التي كانت؛ لئلاّ تغضبوا الربّ إلهكم، فيطرحكم من هذا الموضع».

٧. فاستمعوا إلى وعظي وتحريضي لهم؛ فوقفوا أربع جَوْقات في السماء، وأمامي أخذوا أربعة أبواق، وأخذوا يدقّون معاً، وأخذ الساهرون يخدمون بصوتٍ واحد، وصعد صوتهم أمام الربّ.

الفصل التاسع عشر

١. واقتادني الرجلان، وحملاني من هناك إلى السماء السادسة، فرأيتُ هناك مجموعةً من سبعة ملائكة مشعّين ومجيدين. وكانت وجوههم أشدّ إشراقاً من شعاع الشمس. ولم يكن هناك من اختلاف في الوجه وقياسات الجسم، ولم يكن تبدُّل في

اللباس. وهم الذين يدبِّرون ويعلمون نظام العالم ومسير النجوم والشمس والقمر لمدبِّريها الملائكة وملائكة السماء، ويجعلون الوفاق في كلّ حياة السماء.

٢ـ وعندما يرَوْن خطأً في الأداء يعملون على تنظيم الأمور، ويصدرون التعليمات بأصواتٍ عذبة في الأناشيد، وفي كلّ مديح المجد.

٣ـ هؤلاء هم رؤساء الملائكة، ومنازلهم فوق الجميع، ويقيِّمون واقع الحياة السماوية والأرضية. وهم ملائكة على الفصول والسنوات. وهناك ملائكةٌ على الأنهار والبحار، وملائكة على الثمار والعشب وكلّ ما ينمو، وملائكة جميع الشعوب. وهم أيضاً ينظِّمون كلّ حياة، ويكتبونها أمام وجه الربّ. وفي وسطهم ستّة فينيقات، وستّة كروبيم، وستة سرافيم، بأجنحتهم الستّة، يهتفون معاً، وينشدون نشيداً لا يوصف، والربّ يفرح بموطئ قدمَيْه.

الفصل العشرون

١ـ وانتزعني الرجلان، وأخذاني من هناك إلى السماء السابعة، فرأيتُ نوراً عظيماً، وجميع جيوش النور اللاجسدية من رؤساء الملائكة، وملائكة وأوفانيم يقفون مشعّين، ورأيتُ عروشاً ذات أعين كثيرة، وحيتان تسعة، ومنازل النور اليوحنائية[٣١]؛ فخفتُ وارتعبتُ، فاقتادني الرجلان وسطهم، وقالا لي:

٢ـ «تشجَّعْ، يا أخنوخ، ولا تخَفْ». وأرياني من بعيد الربَّ جالساً على عرشه العظيم. فإذا كان الربُّ يقيم هنا فكيف سيكون واقع السماء العاشرة؟

٣ـ كان الله في السماء العاشرة، وكان يُسمَّى في اللغة العبرية (عريبوت)[٣٢].

٤ـ وكانت كلّ جيوش السماء المجتمعة درجات عشرة، تتقدَّم وتخضع أمام الربّ، ثمّ تتراجع وتمضي إلى مواضعها بفرحٍ وابتهاج، وهم ينشدون بأصواتٍ رقيقة، وبنورٍ لا يقاس، وكان المجيدون يخدمونه.

الفصل الواحد والعشرون

١ـ وكان كلّ الكروبيم والسرافيم المحيطين بالعرش، وذوو الأجنحة الستّة

والأعين الكثيرة، يُغطّون عرشه لا يبتعدون عنه، ولا يتركون خدمته، وينشدون أمام وجه الربّ: «قدّوس، قدّوس، قدّوس، ربّ السُحُب والظلمات، تجلّت السماوات والأرض بجلال نورك».

٢ـ حين شاهدت كلّ هذا قال لي الرجلان: «يا أخنوخ، قد أمرنا بأن نأتي بك إلى حيث هذا المكان»، ثمّ ابتعدا عنّي، وما عدْتُ رأيتهما.

٣ـ تركاني عند طرف السماء وحدي، فخفْتُ وسقطتُ على وجهي، وقلتُ في نفسي: «الويل لي! ما الذي جرى عليَّ؟!».

٤ـ فأرسل لي الربّ أحد المجيدين جبرئيل، فقال لي: «يا أخنوخ، تشجَّعْ، ولا تخَفْ. قُمْ، تعالَ معي، وقِفْ أمام الربّ على الدوام».

٥ـ فأجبتُه وقلتُ في نفسي: «آهٍ يا سيّدي، فالخوفُ جعل نفسي تنسحب منّي. ادْعُ لي الرجلين اللذين جاءا بي إلى هذا الموضع؛ لأنّي وثقتُ بهما، ومعهما أذهب إلى أمام وجه الربّ».

٦ـ فاختطفني جبرئيل مثل ورقةٍ تحملها الريح، وجذبني، ووضعني أمام وجه الربّ.

٧ـ ورأيتُ السماء الثامنة، التي تسمَّى في العبرية (مزالوت)[٣٣]، والتي تغيّر الفصول والجفاف والأمطار، وصور البروج الاثني عشر الواقعة في السماء السابعة.

٨ـ ورأيتُ السماء السابعة، التي تسمَّى في العبرية (كوخاويم)[٣٤]، والمنازل السماوية الاثني عشر في صور منطقة البروج الماثلة هناك.

الفصل الثاني والعشرون

١ـ وفي السماء العاشرة، التي تسمَّى (عربوت)، رأيت وجه الربّ القدير والمجيد والرهيب، وكأنّه حديدٌ منصهر في قلب النار، وهو يقذف الشرر إلى خارجها.

٢ـ وهكذا رأيتُ وجه الربّ، الذي لا يمكن وصفه، فهو عجيبٌ ومهيب ورهيب جدّاً.

٣ـ مَنْ أنا لأقول: وسع جوهر الربّ، ووجهه القدير الرهيب، وجوقة ملائكته

ذوي العيون الكثيرة والأصوات الكثيرة، وعرش الربّ العظيم الذي لم تصنعه الأيدي، وأصوات جيش الكروبيم والسرافيم التي حوله، والخدمة المجيدة التي لا تصمت ولا تتحرّك، والتي هي أرفع من الوصف.

٤. وسقطتُ بوجهي إلى الأرض، وسجدْتُ للربّ، وناداني الربُّ بفمه، وقال:

٥. «تشجَعْ، يا أخنوخ، لا تخَفْ. قُمْ، وقِفْ أمام وجهي إلى الأبد».

٦. وأقامني ميخائيل رئيس الملائكة العظيم، واقتادني إلى أمام وجه الربّ.

٧. فامتحن الربُّ عبيده، وقال لهم: «ليصعد أخنوخ، ويقف أمام وجهي إلى الأبد»، فانحنى المجيدون، وقالوا: «ليصعد، ويعمل على طِبْق كلامك».

٨. قال الربُّ لميخائيل: «خُذْ أخنوخ، وجرِّدْه من ثيابه الأرضية، وامْسَحْه بزيتي الصالح، وألبسه ثياب المَجْد».

٩. فجرَّدني ميخائيل من ثيابي، ومسحني بالزيت الصالح، وألبسني. وكان منظر الزيت يتجاوز منظر نورٍ عظيم، ودهنه كان كالنَّدى الخيِّر، وعطره كالمرّ، وكان يزهو كنور الشمس. فنظرتُ إلى نفسي فإذا أنا مثل المجيدين، ولم يكن فرقٌ في المظهر.

١٠. ودعا الربّ براوئيل، أحد رؤساء ملائكته، الذي كان ماهراً في كتابة كلّ أعمال الربّ، وفاق جميع أقرانه في العلم والحكمة.، وقال الربّ لبراوئيل:

١١. «خُذْ كتب المستودعات وأَعْطِ قصبةً لأخنوخ، وأَمْلِ عليه كتباً مختارة ومطمئنة، وسلِّمْها له يداً بيد».

الفصل الثالث والعشرون

١. وقال لي براوئيل كلّ أعمال السماء والأرض والبحر، ومسيرة وحياة جميع العناصر، وتبدّل السنين، ومسيرة الأيام وتحوُّلاتها، وهزيم الرعود، والشمس والقمر، وحركات النجوم، والفصول والأعوام والأيّام والساعات، وخروج الرياح، وعديد الملائكة، وأشكال ترانيمهم، وكلّ ما يجب تعلُّمه.

٢. قال لي براوئيل: «اجلُسْ واكْتُبْ كلّ ما عرضْتُ عليكَ من أرواح الناس،

والأماكن التي أفردت لهم في الأبدية؛ لأنّ الأرواح قد أعدّت إلى الأبدية قبل خلق العالم».

٣ـ فجلسْتُ ستّين يوماً وستّين ليلة[٣٥] كاملةً، وكتبْتُ كلَّ شيءٍ بدقّة، وألّفْتُ ٣٦٠ كتاباً.

الفصل الرابع والعشرون ـــ

١ـ ودعاني الربُّ، وجعلني عن يساره، أقرب من جبرئيل.

٢ـ وقال لي الربُّ: «كلّ ما رأيتَه، يا أخنوخ العزيز، كلّ ما تراه ممّا هو ثابت وما يتحرَّك، وكلّ ما أوجدته من العدم، من الخفيّ والمنظور، سأشرحه لك من البداية، وحتّى قبل أن يوجد كلّ هذا».

٣ـ يا أخنوخ، استمِعْ إلى كلامي؛ لأنّي ما شرحت سرِّي حتّى لملائكتي، وشرحْتُها لك اليوم.

٤ـ إذ قبل أن تصبح الأشياء كلّها منظورة انفتح النور، وأنا في وسط النور جلت في الفضاء، كأحد اللامنظورين، كما الشمس تجول في الفضاء من المشرق إلى المغرب، ومن المغرب إلى المشرق.

٥ـ حتّى الشمس تجد الراحة، أما أنا فلم أجِدْ راحةً؛ لأنّ كلَّ الأشياء كانت بلا شكلٍ، وكنتُ أفكِّر في أن أجعل أساساً؛ لكي أصنع خليقةً منظورة.

الفصل الخامس والعشرون ـــ

١ـ أمرتُ في الأعماق أن يصعد شيءٌ غير منظور، فيصبح منظوراً، فخرج يدوئيل عظيماً جدّاً، فتأمَّلته فإذا هو في بطن الدهر مفعَماً بالنور.

٢ـ فقلتُ له: تخلَّص يا يدوئيل، وليُرَ كلّ ما يولد منك.

٣ـ فتخلَّص، وخرج منه النور العظيم، وكنتُ وسط نورٍ كبير، وما إن وُلد النور من النور حتّى وجدت الخليقة التي أردْتُ أن أصنعها.

٤ـ ورأيتُ أنّ هذا كان حَسَناً.

٥. ونصبْتُ عرشاً لنفسي، وجلسْتُ عليه، وقلتُ للنور: «اصْعَدْ أنتَ إلى أعلى، وتثبَّتْ، وكُنْ أساس العلويات».

٦. فليس شيءٌ أعلى من النور، ثمّ انحنيْتُ ونظرْتُ من أعلى عرشي.

الفصل السادس والعشرون

١. ثمّ ناديتُ في أعماق الأمكنة وقلتُ: ليخرج مَنْ لا يُرى شيئاً ثابتاً يُرى»، فخرج أروحاز اللامرئي من فوره.

٢. خرج أروحاز سريعاً، قاسياً، شديد الحمرة جدّاً.

٣. فقلت له: تفتَّح يا أروحاز؛ لتخرج منك الموجودات. فتفتَّح، فظهرت دورة عظيمة مظلمة وحالكة قد اشتملت على خلق السفليّات، فرأيتُ ذلك حَسَناً، وقلتُ له:

٤. أنتَ انزل إلى تحت، وتثبَّتْ، وكُنْ أساس السفليّات.

٥. فنزل، وتثبَّت، وكان أساس السفليّات، وما كان شيءٌ تحت الظلمة.

الفصل السابع والعشرون

١. أحطتُ الأثير بالنور، وجعلتُه سميكاً، وبسطتُه فوق الظلمة. ثمّ بسطتُه فوق النور، حتّى تحوَّل إلى ماءٍ. ثمّ وضعتُه فوق الظلمة وتحت النور، ثمّ أقمْتُ المياه، أي صنعتُ لُجّة، وجعلتها أساساً من النور حول الماء. وصنعت سبعة أفلاك داخلية، ثم جفَّفت وطلوت ذلك الماء كمثال البلور والزجاج بدوران المياه والعناصر الأخرى، وهدَيْتُ كلّ واحدٍ منها إلى مجراه، وسبعة أنجم تدور في السماء على أفلاكها، ورأيتُ ذلك حَسَناً.

٢. وفصلت بين النور والظلمة، أي إنني فصلت بين المياه التي هنا والتي هناك، وأمرتُ النور أن يكون يوماً، وأمرتُ الظلام أن يكون ليلاً، وكان ليلاً وكان نهاراً في اليوم الأول.

الفصل الثامن والعشرون

١. ثمّ أقمْتُ فلك السماء، وجمعت قعر الماء تحت السماء في مجموعةٍ، وجففت

ذلك الاضطراب، وهكذا كان.

٢. ومن الأمواج ثبتُّ الحجارة الكبيرة، وأمرتُ ضباب اللجّة أن يجفّ عن اليابسة، وسمِّيت وسط الأرض هاوية، بمعنى «اللجَّة»، وجمعتُ البحر في موضعٍ واحد، وربطتُه بنير.

٣. وقلتُ للبحر: جعلتُ بينك وبين الأرض حَدّاً أَبَدياً، ولن تحطِّم أجزاءك.

٤. وثبَّت الفلك، ووضعت أساسه فوق المياه. وفي ذلك اليوم دعَوْتُ أوّل مخلوقٍ إليَّ.

الفصل التاسع والعشرون

١. وكوَّنت لكلّ جند السماء صورةً ومادةً من النار، ونظرتُ إلى تلك الصخرة الشديدة والقائمة، وخرج من شعاع عيني طبيعةٌ عجيبة، هي مزيجٌ من النار في الماء، والماء في النار، وتلك لا تجفِّف هذه، وهذه لا تخمد تلك. ومن هنا كان البرق أسطع من الشمس، وأنعم من الماء، وأشدّ من الصخرة الصمّاء.

٢. وأخرجتُ من الحجارة ناراً عظيمة، ومن النار صنعتُ كلّ جيش اللاجسديّين، سلاحهم النار، وثيابهم النار، وكلٌّ أمرتُ أن يتَّخذ موضعه ومكانه.

٣. كان واحدٌ من سلسلة الملائكة، والذي قد تمرَّد مع أتباعه، يروم فعل المحال، وجعل عرشه فوق السَّحاب وفوق الأرض؛ ليكون في مرتبتي.

٤. فأنزلْتُه مع أتباعه عن المقام الرفيع، فكان معلَّقاً أبداً في الفضاء فوق اللجّة.

الفصل الثلاثون

١. وفي اليوم الثالث أمرتُ الأرض بأن تنمي كلّ شجرة وكلّ ثمرة وكلّ عشب الحبوب وكلّ زرع يُزرع. وخلقتُ الفردوس، وجعلت عليه سوراً وحفظة مدججين بالسلاح من الملائكة المشعّين، وبذلك عملتُ على تجديد الخلق.

٢. وكان مساءً، وكان صباحاً في اليوم الرابع.

٣. وفي اليوم الرابع أمرتُ أن تكون مسارج عظيمة في أفلاك السماء.

٤. وفي الفلك جعلت النجوم. في الأول كرونو، وفي الثاني أفروديت، وفي الثالث أوريس، وفي الخامس زيوس، وفي السادس إرميس، وفي السابع النيِّر الأصغر، وهو قمر، وزيَّنته بنجوم أصغر.

٥. وفي الفلك الأسفل جعلت الشمس؛ لتضيء النهار، وجعلت القمر والنجوم؛ لتضيء الليل.

٦. وجعلت الشمس؛ كي تسير على كلّ واحد من الحيوانات الاثني عشر، وجعلتُ تعاقب الشهور والأسماء وحياتها، والرعود والمواقيت ومساراتها.

٧. وكان مساءً، وكان صباحاً في اليوم الخامس.

٨. وأمرتُ البحر أن يلد السمك، وكلّ زحّاف يزحف على الأرض، وكلّ طائر يطير، من ذكرٍ وأنثى، وكلّ نسمة تتنفّس الحياة.

٩. وكان مساءً، وكان صباحاً في اليوم السادس.

١٠. وفي اليوم السادس أمرتُ حكمتي أن تصنع الإنسان من سبعة عناصر: فأوّلاً: خلقتُ جسمه من الأرض، وثانياً: خلقتُ دمه من النَّدى، وثالثاً: خلقتُ عينيه من الشمس، ورابعاً: خلقتُ عظامه من الحجارة، وخامساً: خلقتُ ذهنه من نشاط الملائكة والسحاب، وسادساً: خلقتُ عروقه وشعره من نبات الأرض، وسابعاً: خلقتُ روحه من نَفَسي.

١١. وأعطيتُه سبع طبائع: الأذن للسمع، والعين للرؤية، والروح للشمّ، والعروق للّمس، والدم للذوق، والعظام للصبر والتحمُّل، وللعقل القدرة.

١٢. فكرتُ في كلامٍ حاذق لأقوله. لقد خلقتُ الإنسان من طبيعة مرئية وغير مرئية، فموته وحياته وشكله منهما. إنه يعلم الكلام مثل بعض الكائنات، صغيرٌ في كبره، كبيرٌ في صغره، وقد وضعتُه على الأرض باحترامٍ وتكريم وتبجيل، مثل ملاك آخر، وجعلته سيِّداً على الأرض، وأن تكون له حكمتي، ولم يكن شيءٌ من مخلوقاتي مخلوقاً مثله من تراب.

١٣. وقد أعطيتُه اسماً مؤلَّفاً من أربعة أجزاء: من المشرق، ومن المغرب، ومن الجنوب، ومن الشمال، وجعلتُ له أربعة نجوم مخصوصة، وجعلت اسمه آدم، وأريتُه

طريق النور وطريق الظلمة، وقلتُ له:

١٤. هذا حَسَنٌ، وهذا قبيح؛ لأعلم هل يحبّني أو يمقتني؟ ويتّضح مَنْ يحبني في سريرته.

١٥. لأنّني رأيتُ طبيعته، ولكنّه لم يَرَها، ولذلك سيقترف الذنوب على نحو أسوأ، وقلتُ: ليست نتيجة المعاصي سوى الموت.

١٦. وألقيتُ عليه نعاساً، واستغرق في نومٍ عميق، فأخذتُ منه ضلعاً، وصنعت منه امرأةً؛ ليأتيه الموت من زوجه، وأخذتُ منه الكلمة الأخيرة، وأسميتُ تلك المرأة حوّاء، بمعنى الأمّ[٣٦].

الفصل الواحد والثلاثون

١. وجد آدم حياته على الأرض، وخلقت جنّة عدن ناحية المشرق، ليحفظ العهد، ويحفظ الميثاق.

٢. وقد فتحتُ له السماء؛ كي يرى كيف تنشد الملائكة ألحان النصر، ويرى النور الأبدي.

٣. لقد كان في الفردوس دائماً، وكان الشيطان يعلم أني أريد أن أخلق عالماً آخر؛ ليحكمه آدم الذي كان سيِّد الأرض، ويستولي عليه.

٤. إن الشيطان هو الروح الشريرة للمواضع السفلى، وكان يمارس شيطنته من السماء، مثل طريدٍ. كما كان اسمه شيطانئيل. وبذلك انفصل عن الملائكة. وقد أدَّتْ به طبيعته إلى تنزُّل ذكائه لحدود فهم الحَسَن والقبيح.

٥. كان يعلم عقوبته، والمعصية التي سبق له أن اقترفها. من هناك كان يخطّط لينتقم من آدم. وهكذا قصد حوّاء؛ ليخدعها، ولكنّه لم يَدْنُ من آدم.

٦. فلعنتُ الجهل، ولم ألعن الأمور التي سبق أن باركتُها، فلم ألعن الإنسان والأرض والمخلوقات الأخرى، ولكنّي لعنتُ ثمرة وأعمال الإنسان القبيحة.

الفصل الثاني والثلاثون

١. فقلتُ له: أنت تراب، وسوف تعود إلى التراب الذي منه خُلقت. لن أحكم

عليك بالفناء، ولكنّني سأعيدك إلى الموضع الذي أُخذت منه.

٢. وبذلك سأتمكّن من أخذك في عودتي الثانية.

٣. لقد باركتُ جميع مخلوقاتي المرئية وغير المرئية. وكان آدم في الفردوس لخمس ساعات ونصف الساعة.

٤. وباركتُ اليوم السابع الذي كان سَبْتاً؛ ليستريح في ذلك اليوم من جميع أعماله.

الفصل الثالث والثلاثون

١. وعيّنتُ اليوم الثامن أيضاً؛ ليكون اليوم الثامن هو أوّل مخلوقٍ بعد أعمالي، وتدور السبعة الأولى على شكل الألفية السابعة، وفي بداية الألفية الثامنة لا يعود الزمن قابلاً للعدّ، ويبدو لا نهائياً، دون سنوات، ودون أشهر، ودون أسابيع أو أيام أو ساعات[٣٧].

٢. والآن، يا أخنوخ، كلّ ما شرحته لك، وكلّ ما رأيته في السماء، وكلّ ما رأيته على الأرض، وكلّ ما كتبته في كتبك، هذا ما نويتُ بحكمتي أن أصنع، صنعتُه من الأساس من تحت إلى فوق وحتّى الطرف، أنا وحدي الأزليّ، صنعتُه بدون عمل الأيدي البشرية.

٣. أنا خالدٌ، لم تخلقني الأيدي، ولا يعتريني التغيُّر.

٤. فكري اللامتبدِّل هو مشيري، وكلامي عملٌ، وعيناي شاهدٌ، كلّ شيء يقوم إنْ وضعت نظري عليه.

٥. وإنْ أملْتُ وجهي كلّ شيء يتدمَّر.

٦. فأعمِلْ فكرك، يا أخنوخ، واعرف مَنْ يكلّمك، وخُذْ الكتب التي كتبتها.

٧. وأنا أعطيك صموئيل وشمائيل اللذين أصعداك إليَّ، وانزل على الأرض، واشرح لأبنائك كلّ ما قلت لك، كلّ ما رأيت من السماء السفلى حتّى عرشي.

٨. كلّ الجيوش أنا الذي صنعتها، وليس مَنْ يقاومني أو يرفض الخضوع، بل كلّهم يخضعون لسلطاني المَلَكي، ويخدمون قدرتي وحدها.

٩. وسلِّمْهم الكتب التي كتبتها بيدك؛ فيقرؤوها، ويعرفوا أنّي خالق كلّ شيء، ويفهموا هم أيضاً أن لا أحد سواي.

١٠. ويوزِّعون الكتب التي كتبتها يدك على أبنائهم وأبناء أبنائهم، ومن قريبٍ إلى قريب، ومن جيلٍ إلى جيل.

١١. فإنّي سأعطيكَ، يا أخنوخ، متشفِّعاً ميخائيل، رئيس قوّادي؛ بما كتبته يدك وما كتبته يد آبائك: آدم وشيث وأنوش وقينان ومهللئيل، وأبيك يارد.

الفصل الرابع والثلاثون

١. وأعلَم أنهم لا يحتملون النِّير الذي وضعتُه عليهم، وأنهم لا يزرعون الزرع الذي أعطيتُهم، بل يرذلون نيري، ويأخذون نيراً آخر، ويزرعون زرع العدم، ويعبدون آلهةً باطلة، ويرفضون سلطاني المَلَكيّ، فتخرّ الأرض تحت الشرور والجور والزِّنى وعبدة الأصنام.

٢. فأجلب الطوفان على الأرض، فتغرق الأرض في وَحْلٍ عظيم.

الفصل الخامس والثلاثون

١. وأترك إنساناً بارّاً من قبيلتك مع كلّ بنيه، فيصنع بحَسَب مشيئتي، ويخرج من زرعهم نسلٌ آخر بعدهم، كبير العدد لا يشبع.

٢. وفي مسيرة هذا النَّسْل تظهر الكتب التي كتبتها يدك ويدُ أبويك؛ لأن حارسَي الأرض يرويانها لأهل الإيمان، ويشرحانها لهذا النسل، فتشتهر بعد ذلك أكثر ممّا اشتهرت في الأزمنة الأولى.

٣. وهؤلاء سوف يروونه للأجيال الأخرى، وهؤلاء الآخرون سيزدادون جلالاً بقراءتها.

الفصل السادس والثلاثون

١. والآن، يا أخنوخ، أُعطيك مهلة انتظار من ثلاثين يوماً تقضيها في بيتك، وتحدّث من قبلي أبناءك وأهل بيتك، وكلّ الذين حفظوا قلوبهم، وقرأوا وعرفوا أن

ليس أحدٌ سواي.

٢ـ فليحفظوا أوامري على الدوام، وليبدأوا ذلك بقراءتها وفهمها من الكتب التي كتبتها بيدك.

٣ـ وبعد ثلاثين يوماً أرسل ملائكة يطلبونك، فيأخذونك من الأرض، ومن عند أبنائك؛ ليقودوك إليّ[٣٨].

الفصل السابع والثلاثون

١ـ ولكنّ الربّ دعا واحداً من ملائكته المكلَّف بالبرد، وجعله بقربي، وكان هذا الملاك مخيفاً ومرعباً. وكان منظره ثلجاً، ويداه جليداً؛ فبرَّد وجهي؛ لأني ما عدْتُ أحتمل خوف حرارة النار.

٢ـ وقال لي الربّ: «يا أخنوخ، لو لم أبرِّد وجهك هنا لن يتمكَّن أحدٌ من رؤية وجهك بعد ذلك أبداً».

الفصل الثامن والثلاثون

١ـ وقال الربّ للرجلين اللذين صعدا بي منذ البداية: «ليذهب خنوخ معكما إلى الأرض، وأمهلاه إلى اليوم الموعود».

٢ـ فوضعاني مساءً على سريري.

٣ـ كان ولدي متوشالح يحرس سريري، منتظراً عودتي، ليلاً ونهاراً، فلما علم بعودتي أخذَتْه الهيبة، وقلتُ له: «ادْعُ لي جميع أفراد أسرتي؛ كي أحدِّثهم بكلّ ما رأيتُ».

الفصل التاسع والثلاثون

١ـ والآن، يا أبنائي، اسمعوا صوت أبيكم، كلّ ما أوصيتُكم به اليوم أن تسلكوا فيه أمام وجه الربّ، وكلّ ما هو بحَسَب مشيئة الربّ.

٢ـ فأنا قد عدْتُ اليوم من فم الربّ إليكم؛ لكي أقول لكم كلّ ما هو (الآن)

وما سيكون حتّى يوم الدين. لا أكلّمكم اليوم بفمي، بل بفم الربّ الذي أعادني إليكم.

٣. أنتم تسمعون كلاماً من فمي، أنا الانسان المخلوق والمساوي لكم، وأنا سمعتُ كلاماً من فم الربّ الناري؛ لأن فم الربّ أتون نار، وكلامه شعلة تخرج (من فمه).

٤. أنتم، يا أبنائي، ترَوْن وجهي، أنا الإنسان المخلوق الشبيه بكم. وأنا رأيتُ وجه الربّ كحديدٍ محمًّى بالنار يرمي الشرر. أنتم تنظرون عيني إنسان مخلوق مساوٍ لكم، وأنا نظرت عيني الربّ كأشعة شمس تضيء وترهب عيون الإنسان.

٥. أنتم، يا أبنائي، تنظرون إليّ أشير لكم بيدي أنا الإنسان المصنوع مثلكم. وأنا رأيت يد الربّ تشير إليّ فتملأ السماء.

٦. أنتم، يا أبنائي، تنظرون اتّساع جسمي الشبيه بجسمكم، وأنا نظرتُ وسع الربّ الذي لا قياس له، ولا وسع، ولا مقابل، ولا نهاية.

٧. أنتم تسمعون كلمات فمي، وأنا سمعتُ كلمات الربّ كرعدٍ عظيم في اضطراب للغيوم لا يتوقّف.

٨. تسمعون الآن، يا أبنائي، حديث مَلَك على الأرض: ما أرهب وما أخطر أن يقف (الإنسان) أمام وجه ملك على الأرض!! تأتي الرهبة والخطر لأن الموت هو مشيئة الملك، والحياة هي مشيئة الملك. ولكن الوقوف أمام وجه ملك الملوك! مَنْ يتحمّل الرعدة غير المحدودة، أو الحرارة العظيمة المحرقة؟!

الفصل الأربعون

١. فالآن، يا أبنائي، أنا أعرف كلّ الأشياء؛ بعضها من فم الربّ؛ والبعض الآخر رأَتْه عيناي من البداية حتّى النهاية، ومن النهاية حتّى عودتي.

٢. أنا أعرف كلّ شيء، وكتبتُ في كتبي أطراف السماء وما فيها، وقسْتُ تحرّكاتها، وعرفت جيشها.

٣. وعددْتُ كلّ النجوم، وهي كثيرةٌ لا تُحصى.

٤. أيّ إنسان يتصوَّر مدار التقلُّبات وحركاتها وعودتها ومدبِّريها والذين يقودونها؟! الملائكة أنفسهم لا يعرفون عددها. وأنا كتبتُ أسماءها.

٥. وأنا قست دائرة الشمس، وأحصيت أشعّتها ومداخلها ومخارجها وكلّ تحرُّكاتها، وكتبت أسماءها. كما كتبت جميع الأشياء التي تسير على الأرض مما يُرزق، وجميع الحبوب مما يُبذر ولا يُبذر مما تنتجه الأرض، وجميع النباتات والأعشاب والأزهار، وروائحها الزكيّة، وأسماءها، ومواقع الغيوم وتركيبها وأجنحتها، وكيفيّة حفظ المطر وقطره.

٦. وكتبتُ صوت الرعد، ومعجزة البرق، وأُريت سجّانيها، وصعودها الذي به تطلع بمقدار: ترتفع بقيدٍ، وبقيدٍ يتركونها تسقط؛ لئلا تُسقط الغيوم بعنفٍ وقساوة، فتُهلك كلَّ شيء على الأرض.

٧. أنا كتبتُ مخازن الثلوج، ومستودعات الجليد والهواء البارد. أنا نظرتُ كيف يملأ السجَّانون في بعض الأزمنة الغيوم بحيث لا تفرغ الخزّانات.

٨. وأنا كتبتُ مخادع الرياح. أنا لاحظتُ ورأيتُ كيف يحمل حرّاسها الموازين والمكاييل: يضعونها أوّلاً في الميزان، ثمّ في المكيال، وبقدرٍ يفلتونها على كلّ الأرض؛ لئلاّ تزعزع النسمةُ القاسية الأرضَ.

٩. وقدَّرتُ جميع الأرض وجبالها، وجميع التلال والمزارع والأشجار والأحجار والأنهار وجميع الكائنات، ممّا هو في الأعلى حتّى السماء السابعة، وما هو في الأسفل إلى أعماق الجحيم وموضع الدينونة، وكانت الجحيم واسعةً ومترامية الأطراف.

١٠. ورأيتُ عذابات المسجونين وهم ينتظرون الدينونة الأبدية.

١١. وجميع الذين يُدانون عند ذلك القاضي، وكتبتُ كلّ دينونة المدانين وعرفتُ جميع مطالبهم.

الفصل الواحد والأربعون

١. ورأيتُ جميع الأسلاف في جميع الأزمنة، مع آدم وحوّاء، فتأوَّهْتُ وبكيتُ لهلاك الأشرار، وقلتُ في قلبي:

٢. «الويلُ لي؛ بسبب عجزي وعجز أسلافي»، وفكّرتُ في نفسي قائلاً:

٣. «طوبى للذين لم يُولَدوا، وإذا وُلدوا لم يُخطئوا أمام وجه الربّ؛ لئلاّ يأتوا إلى هذا المكان، ويحملوا نير هذا المكان».

الفصل الثاني والأربعون

١. ورأيتُ حرّاس مفاتيح جهنّم واقفين قرب أبواب كبيرة، وكانت وجوههم تشبه الأفاعي الكبيرة، وعيونهم المصابيح المضيئة، وكانت أسنانهم مكشوفة حتّى بطونهم. ورأيتُ جميع أعمال الربّ حسنةً، وأما أعمال الإنسان فمنها الحَسَن؛ ومنها القبيح. والذين يكذبون من أجل الإفساد يُعرفون بأفعالهم.

الفصل الثالث والأربعون

١. تفحَّصتُ، يا أبنائي، ما يُدار على الأرض فكتبتُه.

٢. وكما هناك سنةٌ أكرم من سنة، ويومٌ أكرم من يوم، وساعةٌ أكرم من ساعة. كما أن إنساناً يكون أكرم من إنسان، واحد بسبب غنى كبير، وآخر بسبب قلب حكيم، وثالث بسبب العقل والفطنة وصمت الشفتين. ولكنْ ليس أعظم من الذي يخاف الربّ. فالذين يخافون الربّ يمجَّدون على الدوام.

الفصل الرابع والأربعون

١. عندما خلق الربّ الإنسان بيدَيْه، بشبه وجهه. الصغير والكبير الله صنعهما.

٢. مَنْ احتقر وجه الإنسان احتقر وجه الله. مَنْ ازدرى وجه الإنسان ازدرى وجه الربّ. مَنْ شتم وجه إنسان شتم وجه الربّ؛ فالغضب والدينونة العظمى لِمَنْ يبصق على وجه إنسان.

٣. وطوبى لِمَنْ يوجِّه قلبه إلى كلّ إنسان، فيعين مَنْ هو في القضاء، ويُسند المنكسر، ويعطي المحتاج؛ لأن كلّ عمل الإنسان يُعاد إليه مكتوباً في يوم الدينونة العظيمة. طوبى للذي مكياله صحيحٌ، وميزانه صحيح؛ ففي يوم الدينونة العظيمة

سيُعرض كلّ مكيال وكلّ وزن وكلّ ميزان، كما في سوق البيع، وكلّ واحد يعرف مكياله، وينال أجرته بحَسَب هذا المكيال.

الفصل الخامس والأربعون

١. مَنْ يُسرع في تقدمته أمام وجه الربّ يسرع الربّ في المواهب التي ينالها.
٢. مَنْ أكثر (زيت) المصباح أمام وجه الربّ يُنمي الربّ أهراءه.
٣. هل يحتاج الربّ إلى الخبز أو السراج أو الخروف أو الثور؟! فهو مع ذلك يمتحن قلب الإنسان.

الفصل السادس والأربعون

١. يا قومي، اسمعوني، وافهموا الكلمات التي تخرج من فمي.
٢. لو أن رجلاً قدَّم هدية إلى ملك في الأرض، وكانت لديه من وراء ذلك غايات خائنة، وعلم الملك منه ذلك، ألن يغضب منه، ويردّ عليه هديّته، ويتركه للدينونة؟
٣. ولو تظاهر شخصٌ بالصلاح أمام آخر، وأضمر له الشرّ؛ ليخدعه، هل يحسب أن الآخر لن يعرف خيانته؟ إنه سيفضح نفسه بنفسه؛ لأن فساده سيتّضح للجميع.
٤. وعندما سيرسل الله نوراً عظيماً سوف تكون هناك دينونةٌ للعدول وغير العدول، ولن يخفى على الربّ شيءٌ.

الفصل السابع والأربعون

١. والآن، يا أبنائي، تعقَّلوا في قلوبكم، وضعوا في آذانكم أقوال أبيكم، كلّ ما أسمعكم من فم الربّ.
٢. خذوا هذه الكتب. كتب دوَّنَتْها يدُ أبيكم، واقرأوها، واعرفوا فيها أعمال الربّ، وأن ليس سوى الربّ الواحد.
٣. لأن هذه الكتب كثيرةٌ، وسوف تجدون فيها جميع أعمال الله، وكلّ ما

كان منذ بدء الخليقة، وسيبقى حتّى النهاية.

٤. لو احتفظتم بالكتاب الذي خطّته يدي لن تذنبوا أمام الربّ؛ إذ لا وجود لغير الله في السماء والأرض، وفي أعماق الأمكنة.

٥. الربّ هو الذي وضع الأساسات على اللامعروف، ومدّ السماوات على المنظور واللامنظور، وجعل الأرض على المياه، وأسّسها على اللاثابت، الذي صنع وحده خلقاً لا يُحصى، الذي عدَّ تراب الأرض أو رمل البحر أو نقاط الغيوم وقطرات المطر وندى الصباح، ويعلم أنفاس الرياح، والذي زوَّج الأرض على البحر برباطات لا تحلّ.

٦. أنا الربّ الذي فجَّر جمال النجوم الذي لا يُوصف، وزيَّن به السماء.

الفصل الثامن والأربعون

١. تجري الشمس من بين سبعة أفلاك سماوية، هي موضع لاثنين وثمانين ومئة عرش، وإنها تنزل في يومٍ قصير وثانية لاثنين وثمانين ومئة، وإنها تنزل في يوم طويل، وإن لها عرشين تستريح عليهما، وتتدحرج وتتقلّب هنا وهناك فوق عروش الشهور، تنزل من اليوم السابع عشر من شهر سيوان وحتّى شهر حشوان، وترتفع من السابع عشر من حشوان[٣٩].

٢. [٤٠].

٣. وهكذا تجري الشمس إلى جوار الأرض، فتفرح الأرض وتخرج ثمارها، وعندما تبتعد تحزن الأرض، وتذبل الأشجار، ولا تنمو الثمار.

٤. لقد قدَّر الرب جميع ذلك بميزانٍ حَسَن من الساعات والمقادير المرئية واللامرئية؛ بحكمته.

٥. وجعل من اللامرئي كلّ شيء مرئياً، ولكنّه لم يكن يُرى.

٦. وزِّعوا هذه الكتب على أبنائكم وأبناء أبنائكم، وعلى كلّ أقاربكم، وفي كل أجيالكم، على الذين يملكون ويخافون الربّ، فيتقبّلونها، فتسرّهم أكثر من طعامٍ لذيذ، ويقرأونها ويتعلّقون بها.

٧. أما الجهّال الذين لا يعرفون الربّ فلا يتقبّلونها، بل يرذلونها؛ لأن نيرها ثقيل

عليهم.

٨ـ طوبى لِمَنْ يحمل نيرها، ويتعلّق به؛ لأنه يجده في يوم الدينونة العظيمة.

الفصل التاسع والأربعون

١ـ أتعهّد لكم، يا أبنائي، ولكنْ لا بأيّ قسمٍ، لا بالسماء، ولا بالأرض، ولا بمخلوق آخر من مخلوقات الربّ.

٢ـ قال الربّ: «ليس عندي أيّ قسم أو جور، ليس عندي غير الصدق».

٣ـ لو لم يكن هناك بين الناس أيّ صدق يجب مع ذلك أن يتعهّدوا بالقول: «أجل، أجل»، أو «كلاّ، كلاّ».

٤ـ وأنا أقسم لكم، يا أبنائي: أجل، أجل، لا يكون الإنسان في رحم أمّه إلا وأعدّ له موضعاً للدينونة، وهناك أُعِدَّ مسبقاً ميزانٌ ومثقالٌ بحَسَبهما، يمتحن الإنسان به في هذه الدنيا.

٥ـ يا أبنائي، لا تخدعوا أنفسكم، فقد أُعِدَّ موضعٌ لكلّ نفسٍ مسبقاً.

الفصل الخمسون

١ـ وأنا سوف أكتب عمل كلّ إنسانٍ، فلا يستطيع أن يتهرَّب.

٢ـ وأنا أرى كلَّ شيء.

٣ـ إذن، يا أبنائي، حافظوا على الصبر، وعلى الوداعة، خلال أيامكم العديدة؛ لكي ترثوا الدهر الآتي الذي لا ينتهي.

٤ـ وتحمَّلوا كلّ ضربة، وكلّ جرح، وكلّ نار محرقة، وكلّ كلمة سيّئة، إذا جاءت من أجل الربّ.

٥ـ وإذا استطعتم أن لا تردّوا على الشرّ بالشرّ لقريبكم فلا تردّوا؛ لأن الربّ هو الذي يردّ، وهو الذي ينتقم لكم في يوم الدينونة العظيمة.

٦ـ ضحّوا بذهبكم وفضّتكم من أجل أخيكم؛ لتنالوا كنزاً لا بشرياً في يوم الدينونة.

٧. لا تؤذوا الأرامل واليتامى والغرباء؛ كي لا تغضبوا الربّ.

الفصل الواحد والخمسون

١. لا ترفعوا أيديكم على المساكين؛ اغتراراً بقوّة بطشكم.

٢. ولا تخفوا فضّتكم في بطن الأرض.

٣. مدّوا يدكم لليتيم والأرملة، وبحَسَب قواكم أعينوا البائس، فيكونوا حمايتكم في وقت المحنة.

٤. كلُّ نير محزنٌ وثقيل. إنْ سقط عليكم بسبب الربّ فحلُّوه، تجدوا أجركم في يوم الدينونة.

٥. في صباح كلّ يوم وظهره ومسائه يحسن بكم أن تؤمّوا بيت الربّ؛ لتمجّدوا صانع كلّ شيء.

٦. لأن كلّ ذي نفس يسبِّحه، ويمجِّده كلّ مخلوق مرئي ولامرئي.

الفصل الثاني والخمسون

١. طوبى لِمَنْ يفتح لسانه بالثناء على إله صبايوت، ويمجِّد الله في قلبه.

٢. والويل لِمَنْ يفتح لسانه بالسوء على جاره؛ لأنه بذلك يسيء إلى الربّ.

٣. طوبى لِمَنْ يفتح فمه ليبارك الربّ ويمجّده.

٤. ملعونٌ مَنْ يفتح فمه للعنة والتجديف على وجه الربّ.

٥. طوبى لِمَنْ يمجِّد جميع أعمال الربّ.

٦. ملعون مَنْ يجدِّف على خليقة الربّ.

٧. طوبى لِمَنْ ينظر إلى أعمال يديه؛ لكي ينمِّيها.

٨. ملعونٌ مَنْ ينظر إلى أعمال الغير؛ لكي يمحوها.

٩. طوبى لِمَنْ يحفظ أساسات آبائه الأولين.

١٠. ملعونٌ مَنْ يدمِّر نظم الآباء وما وصلوا إليه.

١١. مباركٌ مَنْ يزرع السلام.

١٢. الويل لمَنْ يزعج أولئك الذين يحبُّون جيرانهم.

١٣. طوبى لمَنْ تواضع لسانه وقلبه في كلامه مع الآخرين.

١٤. ملعونٌ مَنْ يتكلَّم عن السلام وما في قلبه سلامٌ.

١٥. كلّ هذا يكشفه الميزان والكتاب في يوم الدينونة العظيمة.

الفصل الثالث والخمسون

١. لا تقولوا يا أبنائي: أبونا مع الربّ وصلواته تنجِّينا من الخطيئة.

٢. ترَوْن أنّي أكتب أعمال كلّ إنسان، ولا يستطيع أحدٌ أن يدمِّر كتابة يدي؛ لأن الربّ يرى كلّ شيء.

٣. والآن، يا أولادي، التفتوا إلى جميع ما قلتُه وسأقوله لكم؛ كي لا تندموا، وتقولوا: «لماذا لم يقُلْ لنا أبونا شيئاً؟».

الفصل الرابع والخمسون

١. والآن، يا أبنائي، اجعلوا في آذانكم كلَّ كلام أبيكم؛ ليكون ما أقوله لكم ميراث راحة.

٢. والكتب التي أعطيتُكم لا تُخفوها، بل اشرحوها لكلّ مَنْ يريد، فترَوْا هل يعرفون أعمال الربّ؟

الفصل الخامس والخمسون

١. يا أبنائي، لقد اقترب اليوم من الزمن المحدَّد، والزمن المحدَّد يلجّ عليَّ.

٢. والملائكة الذين يمضون معي واقفون أمامي، يصرُّون على ذهابي معهم. إنهم واقفون الآن على الأرض يرومون إنجاز ما طُلب منهم.

٣. وغداً أصعد إلى السماء العليا (أعلى أورشليم) في ميراثي الأبديّ.

٤. لهذا أوصيكم، يا أبنائي، بأن تكون لكم إرادةٌ صالحة أمام الربّ.

الفصل السادس والخمسون

١. فأجاب متوشالح أباه أخنوخ: «ما الذي يسرّ عينيك، يا أبي، فنهيِّئه لك طعاماً، فتبارك بيوتنا وأبناءنا وكلّ أهل بيتنا؟ تمجِّد شعبك، وبعد هذا تذهب».

٢. فأجاب أخنوخ ابنه، وقال له: «اسمَعْ يا ابني، منذ أن مسحني الربّ بزيت المجد لم يعد في طعامٌ، والطعام لا يسرّني، ولست بحاجة إلى طعامٍ أرضيّ».

الفصل السابع والخمسون

١. ولكنْ ادْعُ إخوتك وكلّ أهل بيتنا وشيوخ الشعب؛ لكي أكلِّمهم وأمضي.

٢. فأسرع متوشالح، فدعا إخوته رجيم وأربيم وأخازوخان وخَريميون وغيداد وكلّ شيوخ الشعب، وجاء بهم أمام أبيه أخنوخ، فانحنوا أمامه، فاستقبلهم أخنوخ وباركهم، وأجابهم قائلاً:

الفصل الثامن والخمسون

١. اسمعوا يا أبنائي.

٢. في أيّام أبيكم آدم نزل الربّ على الأرض؛ ليزورها، وكلَّ الخليقة التي صنعها بيده. ودعا الربّ جميع حيوان الأرض، وكلّ زحافات الأرض، وكلّ الطيور المجنّحة، وجاء بها إلى أبينا آدم.

٣. لكي يعطي اسماً لكلّ ما على الأرض.

٤. وتركها الربّ بقربه، وأخضعها له كلّها، وجعلها أدنى منه، ثمّ جعلها خرساء؛ لكي تخضع للإنسان وتطيعه.

٥. لأنه جعل الإنسان سيِّداً على كلّ خيراته.

٦. بالنسبة إلى الخلائق لا دينونة لكلّ نفسٍ حيّة، بل للإنسان وحده.

٧. بالنسبة إلى نفوس الحيوانات هناك في الدهر العظيم موضعٌ واحد ومكان واحد وحظيرة واحدة؛ لأن نفس الإنسان التي صنعها الله لا تُحفَظ للدينونة. جميع النفوس تتّهم الإنسان.

الفصل التاسع والخمسون

١. مَنْ يُسِئْ رعاية نفوس الحيوانات يكون السوء على نفسه.

٢. ومَنْ يحمل ذبيحة من الحيوانات الطاهرة يشفي نفسه شفاء.

٣. ومَنْ يحمل ذبيحة من العصافير الطاهرة يشفي نفسه شفاء.

٤. وكلّ ما لكم من طعامٍ اربطوه بقوائمه الأربع، تُشفى نفوسكم شفاء.

٥. مَنْ قتل حيواناً ولم يربطه عمل الشرّ، وجلب السوء لنفسه.

٦. مَنْ أساء إلى حيوان سرّاً عمل الشرّ، وجلب السوء لنفسه.

الفصل الستون

١. مَنْ أساء إلى نفس إنسانٍ أساء إلى نفسه هو، ولن يكون له شفاء البتّة.

٢. مَنْ دفع إنساناً في الشبكة أُخِذ هو فيها، ولن يكون له شفاء البتّة.

٣. ومَنْ دفع إنساناً للحكم يُحْكَم عليه إلى الأبد.

٤. ومَنْ يقُمْ بعملٍ منحرف، أو يتحدَّث بسوءٍ عن أيّ نفس، لن يبني لنفسه عدلاً في أيّ وقت من الأوقات.

الفصل الواحد والستون

١. والآن، يا أبنائي، احفظوا قلوبكم من كلّ جَوْر يمجُّه الربّ، وبالأخصّ تجاه كلّ نفسٍ حيّة من النفوس التي خلقها الربّ. ما يطلبه الإنسان من الربّ لنفسه فليصنع هكذا لكلّ نفسٍ حيّة. ففي الدهر العظيم تُهيَّأ ملاجئ عديدة للإنسان، مساكن صالحة ومساكن رديئة لا عدّ لها.

٢. طوبى لِمَنْ يذهب إلى المساكن الصالحة؛ لأن الرديئة ليست موضع إقامة.

٣. حين يلتزم إنسانٌ في قلبه بأن يقدِّم تقدمةً للربّ، وما عملت يداه (ما وعد به)، يُبعد الربُّ عنه تعب يده، فلا ينال شيئاً.

٤. وإنْ عملت يداه، وتذمّر قلبه وما فتئ يتألَّم، فلا فائدة من التذمُّر.

الفصل الثاني والستون

١. طوبى للإنسان الذي في ثباته يحمل عطيّة للربّ؛ لأنه يجد الجزاء.

٢. وإنْ حدَّد فمُ إنسانٍ وقتاً ليحمل عطيّة أمام الربّ، وفعل، يجِدْ جزاءً. ولكن إنْ ترك الوقت المحدَّد؛ ليتمّ قوله، لا تُقبل ندامته؛ لأن كلّ تأخُّر سبب عثار.

٣. لأنّ كلّ ما يفعله الإنسان قبل أوانه يهدف إلى خداع الإنسان، ومعصية الربّ.

الفصل الثالث والستون

١. وحين يغطّي الإنسان عرياناً، ويعطي الخبز لجائعٍ، يجِدْ جزاء.

٢. ولكنْ إنْ تذمَّر قلبه خسر كلّ شيء، وما حصل على شيء.

٣. وإذا أشبع بطن الإنسان بالطعام، وكسا جسده بالثياب، يكون قد أساء، ويفقد كلّ صبره بإزاء المسكين، وخسر كلّ عمله الصالح، وما نال شيئاً.

٤. إن الربّ يمقت كلّ إنسانٍ متكبِّر ومتكلِّف، وكلّ كلامٍ باطل صادر عن خطيئة. كلّ ذلك سيُقْطَع بحدّ سيف الموت، ويُلقى به في النار؛ ليحترق هناك إلى الأبد.

الفصل الرابع والستون

١. وحين كلَّم أخنوخ أبناءه ورؤساء شعبه سمع كلّ الشعب وكلّ الجيران أن الربَّ دعا أخنوخ، فتشاوروا، وقالوا:

٢. «لنذهب ونحيّي أخنوخ». واجتمع قرابة ألفَيْ رجلٍ، وجاؤوا إلى أحوزان، حيث كان أخنوخ مع أبنائه وشيوخ الشعب.

٣. فحيّاهم أخنوخ، فقالوا له:

٤. «أنتَ، يا مبارك الربّ، المَلِك الأزلي. بارِكْ الآن شعبك، ومجِّدْه أمام وجه الربّ؛ لأن الربّ اختارك ووضعك لتزيل خطايانا».

٥. لأنك ستبقى جليلاً أمام الربّ إلى الأبد؛ لأنّ الله قد اجتباك من بين جميع الناس على وجه الأرض، وجعلك كاتب جميع خلقه، ممّا يُرى ولا يُرى، ومفتدي ذنوب البشر، ومعين أسرتك.

الفصل الخامس والستون

١. فأجاب أخنوخ الشعب، وقال: «اسمعوا يا أبنائي، قبل أن يكون كلّ هذا، قبل أن تُوجد الخليقة، أقام الربّ دهر الخليقة، وبعد ذلك صنع كلّ خليقةٍ منظورة وغير منظورة.

٢. وبعد كلّ هذا خلق الإنسان على صورته، وجعل فيه عينين؛ ليرى، وأذنين؛ ليسمع، وقلباً؛ ليفكّر، وروحاً؛ لينصح.

٣. ونظر الله إلى جميع أعمال الإنسان، وخلق جميع مخلوقاته، وقسّم الزمان، وعيَّن السنوات من الزمان، ومن السنوات عيَّن الشهور، ومن الشهور عيَّن الأيام، واختار من بين الأيام سبعة أيام.

٤. وخلَّص الرب الدهر؛ بسبب الإنسان، وقسَّمه إلى أزمنة وساعات؛ لكي يتأمّل الإنسان تبدّلات الأزمنة ونهايتها، بدايات ونهايات السنين والأشهر والأيام والساعات؛ ولكي يحسب موت حياته الخاصّة، ويفكّر في آثامه، ويكتب أعماله الحسنة والسيئة؛ إذ ليس هناك ما يخفى على الربّ؛ كي يعلم كلّ إنسان عمله، ولا يتجاوز أمر الربّ، ويحفظ كتابي الذي كتبتُه بيدي جيلاً بعد جيل.

٥. وحين يتمّ كلُّ الخلق الذي صنعه الربّ، ويذهب كلّ إنسان إلى دينونة الربّ العظيمة، تبيد الأزمنة، ولن يعود من وجودٍ للسنين، ولا تُعَدّ الأشهر والأيّام والساعات، بل يكون دهرٌ واحد.

٦. وكلّ الأبرار الذين يفلتون من دينونة الربّ العظيمة ينضمُّون إلى الدهر العظيم، وفي الوقت عينه ينضمّ الدهر إلى الأبرار، فيكونون أبديين. ولن يعود لهم تعبٌ ولا ألمٌ، لا حزنٌ ولا تهديد بالعنف ولا إكراهٌ، ولا ليلٌ ولا ظلمة.

٧. بل يكون لهم نورٌ عظيم على الدوام، وسورٌ لا يُدمَّر، ويكون لهم فردوسٌ عظيم، وملجأ إقامة أبديّة.

الفصل السادس والستون

١. والآن، يا أبنائي، احفظوا نفوسكم من كلّ جَوْرٍ، ومن كلّ ما يكرهه

الربّ.

٢. سيروا أمام الربّ بخوفٍ وخشية، واخدموه وحده.

٣. تخشَّعوا أمام الربّ الحقيقي، لا أمام الأوثان الصمّاء، بل طأطئوا للربّ، واحملوا كلّ تقدمةٍ أمام الربّ؛ فإن الله بريءٌ من كلّ ما يجانب العدل.

٤. لأن الربّ يرى كلَّ شيء، وعندما يفكّر الإنسان في شيءٍ ويتمعَّن فيه تكون تلك الأفكار حاضرةً عند الربّ الذي أقام الأرض، وجعل فيها كلّ المخلوقات.

٥. فإنْ رفعتُم النظر إلى السماء فالربّ هناك أيضاً. وبما أن الربّ صنع السماوات فإنْ ألقيتم نظركم إلى الأرض والبحر فكَّرتم بما تحت الأرض، فالربّ هو هناك أيضاً.

٦. لأن الربّ صنع كلَّ هذا. وعندما يغادر الربُّ جميع الخلق لا تخضعوا أمام مخلوقات الله؛ إذ لا يخفى شيءٌ على الربّ.

٧. يا أولادي، اصبروا كثيراً، وتواضعوا، ومارسوا الصدق، عند الغضب وعند الحزن، والإيمان والصدق والاعتماد على العهود، وعند السقام والإساءة والوسوسة والفقر والخلوة، وأحبّوا بعضكم؛ لتخرجوا من هذا الدهر، دهر الألم؛ كي ترثوا دهر الخلود.

٨. طوبى للعدول الذين سينجون من الدينونة الكبرى، وسيغدو نورهم سبعة أضعاف نور الشمس؛ إذ في هذا العالم سوف يتمّ فصل الأجزاء السبعة من بعضها: النور والظلمة والطعام واللذّة والحزن والفردوس والعذاب والنار والبَرَد وأمور أخرى. وقد ترك جميع ذلك في الكتاب الذي ستقرؤونه وتفهمونه.

الفصل السابع والستون

١. وحين كان يتحدَّث أخنوخ مع شعبه أرسل الربُّ الظلمة على الأرض، فكانت الظلمة، وغطَّتْ الظلمة الرجال الذين كانوا مع أخنوخ. فأسرع الملائكة وأخذوا أخنوخ، وأصعدوه إلى السماء العالية، فاستقبله الربُّ، وجعله أمام وجهه على الدوام. وانسحبت الظلمة عن الأرض، وكان نورٌ.

٢ـ ورأى الشعب، ولم يفهم كيف اختُطف أخنوخ. ومجّدوا الله... ورأوا طوماراً مكتوباً عليه: «الربُّ اللامرئي»، ومضَوْا إلى بيوتهم.

الفصل الثامن والستون

١ـ ولد أخنوخ في اليوم السادس من شهر سيوان[٤١]، وعاش لخمسٍ وستين وثلاثمائة سنة.

٢ـ وقد أصعد به إلى السماء في شهر نيسان[٤٢]، وبقي في السماء ستّين يوماً.

٣ـ وقد كتب جميع علامات الخلق التي أبدعها الربّ، فألّف ستّاً وستين وثلاثمائة كتاب، ودفعها إلى أولاده، وأقام في الأرض ثلاثين يوماً، وصعد إلى السماء ثانيةً في اليوم السادس من شهر سيوان، أي في اليوم والساعة التي وُلد فيها.

٤ـ كما أن طبيعة كلّ إنسان في هذه الحياة حالكة، كذلك هو حمله وولادته وموته.

٥ـ إنّ ساعة حمله كساعة ولادته، وفي مثل هذه الساعة كان موته أيضاً.

٦ـ فأسرع متوشالح وإخوته، أبناء أخنوخ، فبنَوْا مذبحاً في الموضع المسمَّى أحوزان، حيث اختطف أخنوخ.

٧ـ وأخذوا الغَنَم والبَقَر وذبحوا لوجه الربّ.

٨ـ ودعَوْا جميع الشعب، فجاؤوا معهم، وفرحوا، وحمل الشعب تقادمهم لأبناء أخنوخ.

٩ـ واحتفلوا بعيد فرح خلال ثلاثة أيام، وحمدوا الربّ على أن أظهر لهم مثل هذه العلامة على يد أخنوخ، ونظر إليه بلطفه؛ كي ينقلوا ذلك إلى أبنائهم جيلاً بعد جيل، ونسلاً بعد نسل عبر العصور.

١٠ـ آمين.

الهوامش

(١) أصل هذه المقالة ترجمةٌ فارسية لتقرير حول معراج أخنوخ (Enoch) إلى السماوات، وقد استغرق ستّين يوماً، ليعود بعد ذلك من معراجه هذا، ويروي لأبنائه وأبناء قومه مشاهداته في هذا المعراج. مكث أخنوخ بعدها بين قومه ثلاثين يوماً فقط، ثمّ عاد بعدها إلى السماوات، ليبقى هناك إلى الأبد.

(٢) انظر: مريم: ٥٦ ـ ٥٧؛ الأنبياء: ٨٥.

(٣) بحار الأنوار ٩٥: ٤٥٨ ـ ٤٦٦.

(٤) وكانت الملائكة في زمان إدريس﵇ يُصافحون الناس، ويسلّمون عليهم، ويكلّمونهم، ويُجالسونهم؛ وذلك لصلاح الزمان وأهله. (بحار الأنوار ١١: ٢٧٩).

(5) Hermes Trismegistus.

(٦) لمعرفة المزيد بشأن أخنوخ انظر: مدخل (إدريس) في المجلد السابع من دائرة المعارف بزرگ إسلامي (مصدر فارسي).

(٧) الأبوكريفا (Apocrypha): أربعة عشر سفراً من أسفار العهد القديم من الكتاب المقدَّس، لا يعترف اليهود والبروتستانت بصحَّتها. هذا وتعني الأبوكريفا باللغة اليونانية: (المستور).

(٨) سودوبيغرافا (seudepigrapha) تعني في اللغة اليونانية: الكتابات المنتحلة.

(9) The Book of the Secrets of Enoch.

(10) The Forgotten Books of Eden.

(١١) انظر: بحار الأنوار ١٨: ٢٨٢ ـ ٤١٠.

(١٢) طه: ٥.

(١٣) الملك: ١٦ ـ ١٧.

(١٤) الفجر: ٢٢.

(١٥) القيامة: ٢٣.

(١٦) والأخبار التي رُويت في هذا المعنى، وأخرجها مشايخنا رضي الله عنهم في مصنَّفاتهم، عندي صحيحةٌ. وإنّما تركت إيرادها في هذا الباب؛ خشية أن يقرأها جاهلٌ بمعانيها فيكذِّب بها، فيكفر بالله عزَّ وجلَّ وهو لا يدري. والأخبار التي ذكرها أحمد بن محمد بن عيسى في نوادره، والتي أوردها محمد بن أحمد بن يحيى في جامعه، في معنى الرؤية صحيحةٌ، لا يردّها إلاّ مكذِّب أو جاهل به، وألفاظها ألفاظ القرآن، ولكلّ خبرٍ منها معنى ينفي التشبيه والتعطيل، ويثبت التوحيد، وقد أمرنا الأئمّة ـ صلوات الله عليهم ـ أن لا نكلِّم الناس إلاّ على قدر عقولهم... ولو أوردتُ الأخبار التي رُويت في معنى الرؤية لطال الكتاب بذكرها وشرحها وإثبات صحَّتها، ومَنْ وفَّقه الله تعالى ذكره للرشاد آمن بجميع ما يرد عن الأئمّة﵈ بالأسانيد الصحيحة، وسلَّم لهم، وردَّ الأمر في ما اشتبه عليه إليهم؛ إذ كان قولهم قول الله، وأمرهم أمر الله، وهم أقرب الخلق إلى الله عزَّ وجلَّ، وأعلمهم به، صلوات الله عليهم أجمعين. (الصدوق، التوحيد: ١١٩ ـ ١٢٢).

(١٧) انظر: بحار الأنوار ١١: ٢٧٧ ـ ٢٧٨.

(١٨) انظر: المصدر السابق ٤٣: ٢٤٨ ـ ٢٤٩؛ ٥٩: ١٨٤.

(١٩) انظر: المصدر السابق ٤٣: ٢٥٩.

(٢٠) انظر: المصدر السابق ٤٣: ٣١٣.

(٢١) انظر: المصدر السابق ٢٦: ٢٤٠؛ ٤٣: ٢٤٣ ـ ٢٤٤، ٢٥٠؛ ٤٤: ١٨٢؛ ٥٠: ٦٦؛ ١٠١: ٣٤٨ ـ ٣٦٧.
(22) many - eyed station.
(23) They showed me the treasure - houses of the dew, like oil of the olive, and the appearance of its form, as of the flowers of the earth; further many angels guarding the treasure - houses of these things, and how they are made to shut and open.
(٢٤) في بعض النسخ: رأيت أن نور الشمس هو سبعة أضعاف نور القمر.
(25) Phoenix.
(26) Chalkydra.
(٢٧) وحدة قياس للطول عند الإغريق، يعادل ١٨٥ ذراعاً.
(٢٨) محتوى هذه الفقرة لا ينسجم مع معلومتنا المقتبسة من التقويم القديم، وربما لذلك يتمّ وضعه في الترجمة الإنجليزية بين معقوفتين. وقد عمد أحد الرهبان الإنجليز، واسمه (Bede)، في القرن الثامن الميلادي، إلى تحديد دورة من ٥٣٢ سنة لتحديد عيد الطهر، وهو غير مرتبط بالنصّ المذكور في المتن.
(٢٩) حرمون بمعنى حرم، اسم جبلٍ في شمال شرق فلسطين، ورد ذكره في العهد القديم وكتب السودابيغرافيا.
(٣٠) انظر: الكتاب الثاني لآدم وحواء، الفصل ٢٠.
(٣١) لم نحصل على معنى واضح لعبارة (the Ioanit station of light)، والمعنى المذكور في المتن جزافيّ!
(٣٢) بمعنى: السُّحُب والظلمات.
(٣٣) بمعنى السيارات والبروج الاثني عشر.
(٣٤) جمع: كوخاو. بمعنى: النجم. مشابهة لـ (كوكب) في الغة العربية.
(٣٥) ستين يوماً وليلة. (انظر: ٦٨: ٢).
(٣٦) ودعا آدم اسم امرأته حوّاء؛ لأنها أمّ كلّ حيٍّ. (سفر التكوين، الإصحاح الثالث، الفقرة ٢٠).
(37) And I appointed the eighth day also, that the eighth day should be the first - created after my work, and that the first seven revolve in the form of the seventh thousand, and that at the beginning of the eighth thousand there should be a time of not - counting, endless, with neither years nor weeks nor days nor hours.
(٣٨) هنا ينتهي كلام الله الذي بدأ من الفصل الرابع والعشرين.
(٣٩) ورد لفظ (Thevan) مرّتين في النص الإنجليزي، وحيث لم يكن هناك ما يعادلها اضطرّ المترجم إلى الفارسية إلى ترجمتها إلى (Heshvan) جزافاً. ونحن بدورنا سِرْنا في أثره. (المعرِّب).
(٤٠) هناك سقطٌ في الفقرة الثانية (في النصّ الإنجليزي).
(٤١) اليوم السادس من شهر سيوان، يوم عيد الشعانين (الأسابيع)، أو (تساقط الزهور).
(٤٢) ورد في الترجمة الإنجليزية: سيوان (Tsivan). وبعد مراجعة الفقرة الرابعة من الفصل الأول من هذا الكتاب تمّ تصحيحها بـ نيسان (Nisan). ونيسان في التقويم العبري القديم هو الشهر الأول من السنة، ولكنّ ترتيبه الآن هو السابع، حيث تبدأ السنة العبرية بـ تِشري (Tishri).

أخلاق المعرفة الدينية

قراءةٌ في كتاب

د. أبو الفضل مسلمي(*)

ترجمة: حسن هاشم

تنويهٌ

إنّ الكتاب الذي بين أيدينا (أخلاق المعرفة الدينية، للدكتور أبو القاسم فنائي) هو القسم الثاني من مشروعٍ تحقيقي حول الارتباط المتبادل بين الدين والأخلاق. أما القسم الأول من هذا المشروع التحقيقي فهو الكتاب الذي حمل عنوان (الدين في ميزان الأخلاق)، والذي طبع عام ٢٠٠٧م.

وبالإضافة إلى هذا، هناك كتابان آخران للمؤلِّف في هذا السياق، وهما: (أخلاق التديُّن)؛ و(أخلاق التفكير الأخلاقي)، الذي هو أطروحته على مستوى الدكتوراه.

وقد كان كتاب (الدين في ميزان الأخلاق) يبحث في النسبة بين الدين والأخلاق في «مقام الثبوت»؛ ليثبت أن «الإنسانية» مقدّمة على «الإسلامية».

أما الكتاب الراهن فيبحث في نسبة هذين المفهومين في «مقام الإثبات»، ويثبت أن «المعرفة الإنسانية» مقدّمة على «المعرفة الإسلامية»، وأن الفهم والتفسير الصحيح للنصوص الدينية رهنٌ بمقاربة المعرفة الدينية بميزان العقلانية والأخلاق.

إنّ مراد الكاتب من أخلاق المعرفة الدينية، أو أخلاق البحث والتفكير

(*) كاتبٌ في مجال الفكر الفلسفي الاجتماعي.

الفقهي، أو أخلاق الاجتهاد، مجموعةٌ من القِيَم المعرفية التي تعمل على توجيه الاجتهاد أو البحث والتفكير الفقهي، أو يجب أن تعمل على ذلك. إن التحقيق بشأن أخلاق الاجتهاد أو أخلاق البحث والتفكير الفقهي هو موضوع «معرفة الفقه»، وإن معرفة الفقه من أهمّ أقسام «فلسفة الفقه».

وعليه فقد تعاطى المؤلّف طوال فصول هذا الكتاب مع المعرفة الفقهية، وعمل على إبراز الفارق بين «العقلانية الفقهية» القائمة وبين «العقلانية العرفية» أو «العقلانية المثالية». وبعبارةٍ أخرى: إن هذا الكتاب يبحث في الروايات المعرفية لاتّجاهين متنافسين في باب العلاقة بين الدين والأخلاق، وإن موضوعه الرئيس هو العلاقة «المنطقية» و«المعرفية» بين الدين والأخلاق. وقد عمد المؤلّف في هذا الكتاب إلى بيان المضامين الرئيسة في هذا الكتاب باختصارٍ.

يشتمل كتاب (أخلاق المعرفة الدينية) على سبعة فصول، على النحو التالي:

الفصل الأول: استبدال الفقه بالأخلاق

يبحث الفصل الأوّل في موضوعٍ هامّ للغاية، ألا وهو «إحلال الفقه محلّ الأخلاق»، حيث يسعى المؤلّف في هذا الفصل إلى بيان سبب وكيفية إلغاء العقل العملي (وبتَبَع ذلك إلغاء شطرٍ من العقل النظري) في الثقافة والحضارة الإسلامية، وإحلال الفقه محلّ «الأخلاق الاجتماعية».

وقد تمّ في هذا الفصل استعراض العديد من الأدلّة التي تصبّ في مصلحة الأشعرية الحداثوية أو ما بعد الحداثوية، وضرورة إحلال الفقه محلّ الأخلاق المطروحة أو القائمة في عمق ضمير المتشرّعة، ونقدها بالتفصيل. وتمَّ نفي التَّبَعية المنطقية والمعرفية الأخلاقية للدين، وإثبات التَّبَعية المنطقية والمعرفية الدينية للأخلاق.

إن تبعية الأخلاق المنطقية والمعرفية للدين عبارةٌ عن إحدى دعويين:

١ـ معرفة أو تفسير العقائد الأخلاقية القائمة على الفرضيّات الكلامية ـ اللاهوتية.

٢ـ الفقه بديل الأخلاق.

يتمّ في هذا الفصل نقد وإبطال هذه الدعاوى، والأدلّة التي أقيمت لصالحها، ومن ثمّ يصار إلى التأكيد على دور أخلاق التفكير وأخلاق السلوك في المعرفة الدينية ومعرفة الشريعة.

وفي الحقيقة فإن الفصل الراهن يعمد بشكلٍ رئيس إلى نقد روايةٍ عن دينيّة الأخلاق، والتي على أساسها يحلّ «الفقه» محلّ «الأخلاق الاجتماعية».

إن الأسئلة المحورية في هذا الفصل هي:

١ـ هل معرفة أو تبرير القضايا الأخلاقية قائمةٌ على معرفة وتبرير القضايا اللاهوتية من الناحية المنطقية، أو القضايا الفقهية؟

٢ـ هل معرفة أو تبرير (بعض) القضايا اللاهوتية أو القضايا الفقهية من الناحية المنطقية والمعرفية قائمةٌ على معرفة أو تبرير القضايا الأخلاقية؟

٣ـ هل معرفة أو تبرير القضايا اللاهوتية والفقهية ومعرفة أو تبرير القضايا الأخلاقية من الناحية المنطقية والمعرفية مستقلّةٌ عن بعضها؟[1].

وبعبارةٍ أخرى: إننا في هذا الفصل نقوم بدراسة العلاقة المنطقية والمعرفية القائمة بين الدين والأخلاق، ويتمّ بشكلٍ محدَّد نقد وتقييم نظرية «تَبَعية علم الأخلاق لعلم الكلام»، ونظرية «إحلال علم الفقه محل علم الأخلاق».

وطبقاً لتحليل الكاتب في هذا الفصل يمكن القول: إن الرؤية السائدة بين علماء الشيعة إنما تذهب إلى اعتبار حكم العقل إذا أورث القطع واليقين، ولكنْ حيث إن تحقُّق هذا القطع واليقين أمرٌ نادر جدّاً لا يمكن الوصول إلى حكم الشرع من طريق حكم العقل، ولذلك لا يمكن إبطال الفتاوى الفقهية من خلال الاستناد إلى القِيَم الأخلاقية. ومن ناحيةٍ أخرى، حيث يذهب هؤلاء العلماء إلى القول بعدم توقُّف حجِّية الوحي على القطع واليقين، وقولهم باعتبار بعض الظنّون النقلية أيضاً، يمكن التوصُّل إلى حكم العقل من خلال الحكم الشرعي، ويمكن إبطال المعتقدات الأخلاقية من طريق الفتاوى الفقهية.

وقد أدّى التلفيق بين هاتين الدعويين إلى إحلال علم الفقه محلّ علم الأخلاق وتنظيم العلاقات الاجتماعية.

كما تشكو سائر الفرق الإسلامية إلى حدٍّ ما من هذا النوع من النَّزْعة النقلية أو الأنواع المماثلة لها، رغم اختلاف الأدلّة على تقدُّم النقل على العقل بين مختلف الفرق الإسلامية.

ومن باب المثال: إن دليل تقدُّم النقل على العقل من وجهة نظر الأشاعرة التقليديين هو أن أحكام الشرع لا تتبع ضابطةً وملاكاً عقلياً، في حين أن دليل هذا التقدُّم من وجهة نظر الغالبية الساحقة من علماء الشيعة هو أن الظنون العقلية (والتجريبية) لا اعتبار لها في مقابل الظنون النقلية.

وفي هذا الإطار يتمّ نقد الادعاء القائل بتقدُّم «النقل» على «العقل»، وإحلال «علم الفقه» محلّ «علم الأخلاق» في هذا الفصل بالتفصيل.

وإن من النتائج المترتِّبة على هذا النقد هو أنه ليس هناك دليلٌ على اشتراط القطع واليقين في إثبات الحجّية للحكم العقلي، أو يدلّ على التقدُّم المنطقي والمعرفي للمعتقدات الفقهية (المستندة إلى الوحي والنقل) على المعتقدات الأخلاقية (المستندة إلى العقل والوجدان). وعند تعارض المعتقدات الحاصلة من مختلف القنوات المعرفية فإن العقلانية تقتضي أن نقارن بين هذه المعتقدات، وترجيح كفّة المعتقدات المستندة إلى الأدلّة الأقوى، وفي الغالب فإن الأدلّة التي تقف إلى جانب المعتقدات الأخلاقية تكون هي الأقوى من الأدلّة التي تقف إلى جانب المعتقدات الفقهية. كما أن التقوى والعدالة المعرفية تقتضيان الشيء ذاته. ومن هذه الناحية لا يكون هناك فرقٌ بين الدليل العقلي والدليل النقلي. وإن نسبة الاحتياط والتسليم المطلق لحكم الله في ما يتعلَّق بطرفي القضية متساوية. إن النزعة النقلية الحتمية القائمة على الفصل بين النقل والعقل، والتي تكتفي في مورد الأدلّة النقلية بـ «الوَهْم» (الظنّ الذي يقلّ عن الخمسين بالمئة)، ويشترط في الوقت نفسه القطع واليقين لإثبات الحجّية بالنسبة إلى الأدلّة العقلية، لا يمكن القبول به، بنفس نسبة عدم القبول بالنزعة العقلية الحتمية، التي لا تقيم أيّ وزنٍ أو قيمة للنزعة الدينية وغير الدينية. وعليه فإن المسؤولية المعرفية تحتِّم علينا في مقام معرفة الحقوق والوظائف الأخلاقية والدينية أن نعطي قيمةً متكافئة لكلٍّ من العقل والنقل، وعند التعارض بينهما يتمّ الانحياز إلى الحكم الذي يتمتَّع بدعامةٍ

معرفية أقوى[٢].

الفصل الثاني: الفقه وتحدّيات العصر الحديث

يخوض الفصل الثاني في «الفقه وتحدّيات العصر الحديث»، حيث يتمّ في هذا الفصل دراسة ونقد أسلوب التحقيق في الفقه التقليدي؛ بسبب تجاهل «معرفة الموضوع»، وخاصّة الغفلة عن الفوارق الجوهرية بين العصر الجديد والعصر القديم، وكذلك طرق الحلّ التقليدية في مواجهة تحدّيات العصر الحديث.

ثم يتمّ استعراض فهرسة ببعض أهمّ خصائص العصر الحديث من حيث التأثير في الأحكام الشرعية.

وهذه الخصائص هي: «العلمانية»، و«إحلال الإرادة محلّ الحقّ»، و«الأخلاق الحديثة».

ومن خلال شرح وبسط هذه الفوارق يتمّ تقييم ونقد جدوائية الفقه التقليدي والاجتهاد المصطلح في حلّ معضلات العالم المعاصر.

وفي الحقيقة إنّ هذا الفصل والفصول القادمة تبحث في كيفيّة ومسار مواجهة الفقه التقليدي (الأخلاق الدينية) لتحدّيات العصر الحديث، وتبيّن كيفية وأسباب «تأثير الزمان والمكان في الاجتهاد»، وأسباب «عدم كفاية الاجتهاد المصطلح في الحوزات العلمية».

يرى المؤلّف أن «أخلاق الاجتهاد» هي أوّل مسألةٍ تحتاج إلى إعادة نظر أساسية وعميقة. إن التحقيق في باب أخلاق الاجتهاد نوعٌ من الاجتهاد في الأصول ومباني الاجتهاد الفقهي، وإنّ هذا الاجتهاد يتقدَّم من الناحية المنطقية على الاجتهاد في الفروع. وبعبارةٍ أخرى: إنّ أهم ما يجب على علماء الدين أن يباشروه في الظروف الراهنة هو «التوفيق بين أصول الدين وأصول العالم المعاصر، دون التوفيق بين فروع الدين وفروع العالم المعاصر». بَيْدَ أنّه من الواضح أن التوفيق في هذا المجال من ناحيةٍ رهنٌ بالمعرفة العميقة والشاملة للعالم المعاصر، كما أنّه من ناحيةٍ أخرى رهنٌ بإعادة النظر في مباني الاجتهاد في الدين والاجتهاد في الفقه.

يباشر القسم الثاني من هذا الفصل تقرير أسلوب التحقيق في الفقه التقليدي؛ بينما يعمد القسم الثالث إلى وصف طرق الحلّ التقليدية لمواجهة تحدّيات العصر الحديث؛ وأما سائر أقسام هذا الفصل والفصول القادمة فتعمل على بيان خصائص العالم الحديث واختلافاته عن العالم القديم.

وتتجلّى أهمّية الخوض في هذه الخصائص في الموارد التالية:

١. لكي نعمل على تديُّن العصر علينا أن نهتمّ أوّلاً بعصرنة المعرفة الدينية، فإنّ الفهم الديني المنبثق عن ذهنيّة وضمائر سكّان العالم القديم لا يمكنه تلبية الحاجة الدينية لأولئك الذين يعيشون في العالم الحديث.

٢. إن النصوص الدينية التي تمّ تدوينها في العالم القديم، وتعمل على بيان كلام الشارع، إنّما هي خطابٌ لسكّان العالم القديم، ولكي يتمّ تعميمها إلى العالم الحديث فهي بحاجةٍ ماسّة إلى ترجمةٍ ثقافية، وإنّ سكّان العصر الحديث قبل المبادرة إلى ترجمة النصوص الدينية ثقافيّاً، لن يكونوا قادرين على تكوين فهمٍ وإدارك صحيح ومعقول عن هذه النصوص، فضلاً عن أن يتمكّنوا من العمل على طبق هذه النصوص، أو يكون للدين دورٌ لائق في تنظيم حياتهم[٣].

إن من الأخطاء الاستراتيجية للتفكير التقليدي هي أنه في مقام التعاطي مع العالم الجديد، وفي مقام استنباط موقف الدين من هذا العالم، يتمسّك بـ «ثمار» هذا العالم، ويتجاهل «الجذور»، ويعمل على فصل الثمار عن الجذور، متصوّراً أنّ بإمكانه إدارة المؤسّسات الاجتماعية الحديثة من خلال الأخلاق والعقلانية التقليدية (الفقه التقليدي)، وأنّ بالإمكان توظيف العلم والتكنولوجيا الحديثة بالشكل المناسب واللائق، دون الالتزام بالأخلاق الحديثة، أو فصل العلوم الطبيعية عن العلوم الإنسانية، وإحلال العلوم الإسلامية محلّ العلوم الإنسانية.

إن أصحاب هذه الرؤية يتصوّرون أن «العالم الحديث نسخةٌ مكبّرة عن العالم القديم»، من هنا فإنهم يرَوْن إمكانية أن تكون القِيَم والتقاليد السائدة في هذين العالمين واحدةً طبق الأصول، وأن بالإمكان إدارة العالم الجديد بالقِيَم والتقاليد التي كانت سائدةً في العالم القديم.

إن هذه النزعة الفكرية تتغذّى على المعرفة السطحية وغير الناضجة لخصائص العالم الجديد وجذوره، وتقيم فهمها وتفسيرها للنصوص الدينية على أساسٍ من مثل هذه المعرفة.

وعلى الرغم من ذلك يرى مؤلِّف الكتاب أن جانباً من عناصر الثقافة الغربية ـ وخاصّة الأخلاق الاجتماعية والعقلانية الانتقادية لهذه الثقافة ـ من العناصر الحداثوية التي لا يمكن اجتنابها، وإن تناول ثمار ومظاهر الحداثة دون الأخذ بهذه العناصر يؤدّي إلى أزماتٍ اجتماعية مستفحلة ومستعصية، سواءٌ أطلقنا على ذلك مصطلح الحداثوية أو الاغتراب. إن إلغاء العناصر الحداثوية المستفحلة في البلدان الإسلامية هو ذاته الذي يُطلق عليه أحياناً مصطلح «تدجين الحداثة في إطار القومية». ومن هذه الناحية فإنّ هذه العملية وإنْ كانت مناسبة وفي محلّها، إلاّ أن ذلك إذا كان على حساب إلغاء العناصر الحداثوية الحيوية والمتأصِّلة، ومن خلال إحلال الفقه محلّ الأخلاق الاجتماعية، وإحلال العقلانية التقليدية وغير التصحيحية محلّ العقلانية الانتقادية، سيفضي إلى أزمةٍ حادّة، وبدلاً من تدجين الحداثة في إطار القومية سنعمل على التضحية بالحداثة من رأس.

الفصل الثالث: العقلانية التقليدية والعقلانية الحديثة

وأما الفصل الثالث فيبحث في «العقلانية الحديثة والعقلانية التقليدية».

وقد توصَّل فيه الكاتب إلى نتيجةٍ مفادها أن عصرنة الفكر الديني رهنٌ بعصرنة العقلانية والأخلاقية التي تغذّي الفكر الديني. وبعبارةٍ أخرى: إن العقلانية الحديثة هي من أهمّ عناصر الحداثة، ولذلك يستحيل التعرُّف على الحداثة دون التعرُّف على هذه العقلانية، واختلافها عن العقلانية التقليدية[٤].

من هنا يعمد المؤلِّف في هذا الفصل إلى تناول خصائص العقلانية الحديثة، ويعمل على تحليل هذه المسألة الحيوية من الزاوية الوجودية والمعرفية. ثمّ يصير إلى تحديد موضوع النقد والتقييم العقلاني؛ ليعمل على تعريف العقل وعلاقة العقلانية بالهويّة الإنسانية، مقسِّماً العقلانية إلى قسمين، وهما: العقلانية النظرية؛ والعقلانية

العملية.

أما الموضوع التالي فيختصّ ببيان أنواع العقلانية النظرية والعملية.

وبعد بيان الفوارق بين العقلانية الحديثة والعقلانية التقليدية عمد مؤلّف الكتاب إلى نقد النزعة العقلية، مبيِّناً نقاط ضعف هذه النقود والتقييمات. بَيْدَ أن السؤال عن عقلانية موضوع ما يشتمل في الحدّ الأدنى على فرضيّتين هامّتين، وهما:

١. إن ذلك الموضوع قابل للتقييم، وقابل للاتّصاف بالصفة العقلانية وغير العقلانية، أو المعقول واللامعقول، أو المقبول عقلياً وغير المقبول عقلياً.

٢. هناك معايير وضوابط تقتضيها العقلانية في ذلك الموضوع.

إن الموارد التي نحتاج إليها تنقسم بلحاظٍ ما إلى طائفتين، وهما:

الأولى: تتألّف من أمور غير عقلانية، أو تتخطى الأمور العقلية. وإنّ السؤال عن عقلانيتها سؤالٌ في غير محلّه.

الثانية: تتألّف من الأمور العقلانية، بمعنى أنها تقبل الاتصاف بهذا الوصف. وهذه الطائفة الثانية تنقسم بدورها إلى مجموعتين، وهما: «العقلانية»؛ و«المنافية للعقلانية». وبعبارةٍ أخرى: إن وصف «العقلاني» أو «المعقول» يشتمل على معنيين مختلفين، وأحياناً يتمّ التعبير بـ «المتخطّي للعقلانية» في مقابل «اللامعقول»، وأحياناً أخرى يتمّ التعبير بـ «غير المعقول» بدلاً من «المنافي للعقلاني».

إن السؤال عن عقلانية شيءٍ إنما يكون له معنى إذا افترضنا التسليم بـ «قابلية» الموضوع المنشود للاتّصاف بوصف العقلانية أو اللاعقلانية، وكذلك التسليم بوجود ثوابت مناسبة للنقد والتقييم العقلاني لذلك الموضوع مسبقاً[٥]. ولا يستثنى الدين والتقاليد والأخلاق من هذه القاعدة. بَيْدَ أن التأكيد على العقل والعقلانية لا يعني الاستغناء عن التقليد؛ فإن التقليد عبارةٌ عن خلاصة تجارب الأقدمين، وثمرة احتكاكهم بالمسائل النظرية والعملية في مختلف ميادين الحياة.

إن العقلانية تقتضي منا أن نجدّ في المحافظة على تجارب المتقدِّمين، وأن نحرص على توظيفها بالشكل الصحيح. والمهمّ هو أن نعرف كيفية توظيف التقاليد، والأساليب التي تساعدنا على حسن الاستفادة منها. إن القبول غير المتَّزن وغير الناقد

للتقاليد، واتّباعها بشكلٍ أعمى، خطأٌ يوازي في مخالفته للعقلانية نفينا وإنكارنا لها بالمطلق. وإن الرجوع إلى التقليد مصداقٌ ومورد من موارد الرجوع إلى العقل الجمعي.

إن المسؤولية الخطيرة التي تقع على عاتق المصلحين المعاصرين لنا تكمن في سعيهم إلى إعادة صياغة التقليد في عصر التجدُّد، والعمل على صياغته «صياغة عقلية».

إن الفهم التقليدي للدين والتديُّن التقليدي هو جزءٌ من السنّة، وهو ـ مثل سائر أجزائها ـ خليطٌ من الحقّ والباطل، والصحيح والخطأ، والمعقول واللامعقول. من هنا فإن المعرفة الدينية والتديُّن التقليدي بحاجةٍ ماسّة إلى النقد العقلاني والأخلاقي.

ولا ينبغي تسرية تقديس الدين وأحقّيته إلى «فهم» و«سلوك» المتديِّنين. كما لا ينبغي اعتبار التأكيد على العقل والعقلانية بمعنى الاعتراض على الحقّ، والاستغناء عن الوحي والدين، والإعراض عن الأنبياء، أو عدم الحاجة إلى تعاليمهم، والتمرُّد على عبادة الله؛ فليس بإمكان العقل أن يملأ الفراغ الذي يخلِّفه الدين في حياة الإنسان، كما لا يمكن للدين أن يملأ الفراغ الذي يتركه العقل في حياته، سواءٌ بسواء.

وإن المزاوجة المنشودة بين العقل والوحي رهنٌ بأن نقيم حواراً عقلانياً بين هذين المفهومين. إن الدين هو ثمرة العقل الإلهي والنبوي، وإن الذي لا ينسجم مع العقلانية هو أن أبادر إلى تعطيل عقلي إزاء عقل الآخر. وهذا الآخر يشمل حتّى الله والنبيّ أيضاً. وإن الإنسان إنما يستفيد من العقل الإلهي والنبوي بمقدار ما يساعده على ازدهار وتنشيط عقله[٦].

الفصل الرابع: العقلانية الفقهية والعقلانية العرفية

وأما الفصل الرابع فهو مقارنة بين «العقلانية الفقهية والعقلانية العرفية». ويبيِّن الفارق بين هذين النوعين من العقلانية. إن المقارنة بين هذين النوعين من العقلانية تكتسب أهمّيتها من حيث إنه طبقاً لادّعاء الفقهاء من أصحاب المنهج الأصولي يقوم علم الفقه على ذات المباني العقلائية التي تجري في عُرْف العقلاء بما هم عقلاء.

بَيْدَ أن بحوث هذا الفصل تشير إلى أن الأمر ليس كذلك، وإن بين العقلانية

الفقهية السائدة في الحوزات العلمية والعقلانية العُرْفية السائدة خارج الحوزات العلمية اختلافات بارزة وواضحة لا يمكن إنكارها.

وفي الحقيقة إنّ مؤلِّف الكتاب يذهب إلى الاعتقاد بأن المعضلة الجوهرية التي يواجهها الفقه في المرحلة المعاصرة لا تنشأ من ذات الفقه، بل من المباني ومن الفرضيات الأخلاقية والمعرفية للفقه، أو بعبارةٍ أخرى: إنها تنشأ من «العقلانية الفقهية». إن هذه المباني في حقيقتها ليست سوى الأصول والقواعد التي تؤدّي دور المرشد التحقيقي الفقهي، وتبيِّن للفقيه كيف يبدأ تحقيقاته الفقهية، وكيف يصوغها، والمصادر والأدلّة التي يتعيَّن عليه الاستفادة منها، والأدلة التي يجب عليهم عدم الاستفادة منها، وشرائط وخصائص الاستدلال الفقهي المعتبر، ودور ومنزلة العقل والنقل والعرف والتجربة في الاستنباط الفقهي، والذي ينبغي فعله عند تعارض العقل والوحي أو الدليل العقلي والدليل النقلي، وهكذا. ويمكن تسمية مجموع هذه الأصول والقواعد بـ «العقلانية الفقهية»، أو «أخلاق البحث الفقهي».

وعمد مؤلِّف كتاب «أخلاق المعرفة الدينية» في هذا الفصل إلى بيان نقاط الضعف والخلل في هذه العقلانية أو الأخلاق، وأن يثبت أن الحلّ المنشود بالنسبة إلى الكثير من التحدّيات والأزمات التي تتعرَّض لها المجتمعات الإسلامية في العصر الراهن تكمن في التحوُّل وإصلاح هذه العقلانية والأخلاق.

إن العقلانية الفقهية من مسائل «فلسفة الفقه»، وليست من مسائل «الفقه»، أو «أصول الفقه».

يرى المؤلِّف أن الإصلاحات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية في المجتمعات الدينية تقوم على «الإصلاح الديني»، وإن الإصلاح الديني يعني في الغالب إصلاح «الفكر» الديني، وليس بمعنى إصلاح «ذات» الدين، وليس بمعنى إصلاح «السلوك» الديني للمتديِّنين. وعليه فإن إصلاح العقلانية وأخلاق التفكير والبحث في المجتمعات الدينية مقدّمة على سائر أنواع الإصلاح الأخرى، بل هي مقدّمة حتّى على إصلاح الفكر الديني. وإن الدليل الذي يمكن لنا إقامته بشأن هذا الادّعاء هو أن المفاسد والمعضلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها إنما يمكن لها الظهور

والاتّساع في المجتمع الديني إذا كانت تتمتَّع بتبريرٍ ودعامة دينية. من هنا فإن مكافحة المفاسد السياسية والاقتصادية والاجتماعية في هذه المجتمعات رهنٌ بإصلاح الفكر الديني، ولن يكون هذا ممكناً إلاّ من خلال إصلاح الأسس العقلانية والأخلاقية للفكر الديني. وعلى هذا الأساس يعتبر نقد المباني العقلانية والأخلاقية للتفكير الديني عموماً، والتفكير الفقهي خصوصاً، من أهمّ الواجبات الملقاة على عاتق المصلحين والمستنيرين من المتديِّنين في العصر الراهن.

يرى المؤلِّف أن بعض المصلحين والمجدِّدين المسلمين ـ للأسف الشديد ـ يتجاهلون هذه الحقيقة الحيوية والهامّة، ويسعَوْن، من خلال التمسُّك بالعقلانية التقليدية والمباني والفرضيات المعرفية والعقلانية الفقهية الراهنة، إلى المضيّ قُدُماً حتّى بلوغ المرحلة التي يتناغمون فيها مع الحداثويين، الذين يدَّعون النسبية في ما يتعلّق بالعقلانية. بَيْدَ أن النتيجة التي نحصل عليها من خلال التفكير في إطار نموذج العقلانية التقليدية عبارة عن الفتاوى والاستنباطات الفقهية الحديثة، التي ستكون في أحسن حالاتها ـ من حيث الاعتبار والقيمة المعرفية ـ في عرض الفتاوى والاستنباطات الفقهية السائدة والمشهورة، وعند الاعتبار لن تثبت إلاّ في حقّ الشخص نفسه ومَنْ يقلِّده فقط.

وبغضّ النظر عن أن الفتاوى الفقهية التقليدية تتمتَّع في إطار هذه العقلانية بقوّةٍ واعتبار أكثر من اعتبار الفتاوى الفقهية الجديدة، فإنّه إذا اقتنعنا بالمنهج التقليدي في الأبحاث الفقهية سوف نحصل في أفضل الحالات على تكافؤ الأدلّة، بمعنى أننا سنصل إلى فتوى فقيهين أو مجموعة من الفقهاء، ويكون لكلّ واحدٍ منهم أدلّته ومستنداته الدينية. وهذا يثبت أن النصوص الدينية ذات الشأن والعلاقة متعارضةٌ فيما بينها، وتحتاج لذلك إلى تفسير، وفي الحدّ الأدنى يمكن تقديم تفسيرين مختلفين لهذه النصوص.

وعلى هذا الأساس لا يمكن، بناءً على الأدلّة الدينية، تقديم أحد هذين التفسيرين على الآخر؛ لافتراض أن كلا هذين التفسيرين منبثقٌ عن النصوص والأدلة الدينية. وأما إذا كان لدينا تحليلٌ معرفي عن «منشأ» اختلاف الأفهام والتفسيرات فإن هذا التحليل سيقول لنا: إن هذه الاختلافات بنائية، تنبثق عن اختلافات مبنائية أعمق

بشأن الفرضيات العقلانية والأخلاقية الخارجة عن الأطر الدينية للفقه، وهي الفرضيات التي تؤسِّس «الركن الخارجي» للمعرفة الدينية. وعليه فإن الحل الأنسب لهذه الاختلافات رهنٌ بدراسة ونقد هذه الفرضيّات.

وبعبارةٍ أخرى: إن الأدلة والمستندات الدينية في دائرة الفقه متعارضة. ولحلّ هذا التعارض وترجيح بعض الأدلة على الأخرى نحتاج إلى نظريّة من خارج الدين. إن هذه النظرية التي تحتوي على أصل أو عدّة أصول تضع بيد الفقيه أسلوب حلّ تعارض الأدلة الدينية، وتبيِّن لهم كيفية حلّ تعارض هذه الأدلة. وإذا سلك الفقهاء في مقام حلّ تعارض الأدلة الدينية طرقاً مختلفة فإن هذا الأمر يثبت أنهم في هذا المقام قد استفادوا من النظريّات المتنوِّعة من خارج الدائرة الدينية[٧].

الفصل الخامس: القبض والبسط النظري للفقه ـــ

عمد المؤلِّف إلى تخصيص الفصول الثلاثة الأخيرة من الكتاب إلى دراسة ونقد ثلاث نظريات حديثة بشأن جدوائية الفقه التقليدي في مقام الإجابة عن تساؤلات العصر الراهن. إن هذه النظريات الثلاث جميعها من آراء المفكِّرين المسلمين الجُدُد، وخاصّة من قراءة الدكتور عبد الكريم سروش لهذه النظريات، واقتباسها، وشرحها وبسطها.

وبذلك يختصّ الفصل الخامس بـ «القبض والبسط النظري للفقه».

يسعى المؤلِّف في هذا الفصل قبل كلّ شيء إلى بيان جوهر دعوى نظرية القبض والبسط النظري للشريعة، ويعمل على شرح لوازمها وتبعاتها في خصوص فهم الدين بالمعنى الخاصّ للكلمة (الشريعة)، ليعمل بعد ذلك على نقد هذه النظرية.

إن بحوث هذا الفصل تنظر بشكلٍ رئيس إلى آراء الدكتور عبد الكريم سروش في ما يتعلق بـ «أنواع المعرفة، و«شأن ومنزلة فلسفة العلم»، و«المقترحات المعرفية»، و«بنية المعرفة والتوجيه».

ويعمد المؤلِّف من خلالها إلى إزاحة بعض نقاط الضعف والإشكالات الموجودة في هذه النظرية.

وفي الحقيقة إن المؤلّف ـ كما تقدَّم ـ قد درس في الفصل الثاني طرق الحلّ التقليدية المقترحة لإثبات جدوائية الفقه في مواجهة تحدّيات العصر الجديد، ليدرك أنها غير ناهضة ولا تامّة بأجمعها. وإنّما تنشأ عدم جدوائية هذه الحلول من أخذ العقلانية الفقهية الموجودة فيها أمراً مفروغاً عنه، وأنها مسلَّمة ولا غبار عليها. وقد عمد المؤلّف في الفصل الرابع إلى بيان جانبٍ من أهمّ نقاط ضعف العقلانية الفقهية الموجودة. ويرى المؤلّف أن طريق العلاج يكمن في العودة إلى العقلانية العُرْفية فقط، وإعادة النظر وتصحيح مسار العقلانية الفقهية في ضوء العقلانية العُرْفية. وبعبارةٍ أخرى: إن المؤلّف يرى أن المشكلة التي يواجهها الفقه في العصر الراهن تنشأ من المباني المعرفية، أو من أخلاق الاجتهاد (أخلاق التحقيق) والبحث الفقهي. ولذلك فإن طريقة حلّ هذه المشكلة رهنٌ بإصلاح تلك المباني والأخلاق.

من هنا فإنّه في هذا الفصل والفصول اللاحقة يسعى إلى بيان بعض الحلول المستحدثة.

وفي ما يلي نذكر ثلاثة من أهمّ طرق الحلّ في هذا الإطار، وهي: «القبض والبسط النظري للفقه»، و«بسط التجربة الفقهية النبوية»، و«الترجمة الثقافية للنصوص الدينية».

وبطبيعة الحال فإن دائرة هذه النظريات أوسع من الدين بالمعنى الخاصّ للكلمة أي «الشريعة» و«الفقه»، فهو يشمل كلّ الدين والمعرفة الدينية، بَيْدَ أن المؤلّف قد تعرض في هذا الكتاب إلى مجرَّد دراسة نتائج تطبيق هذه النظريات على خصوص الشريعة والفقه فقط[٨].

توضيح ذلك: إن نظرية القبض والبسط النظري للشريعة، أو نظرية تكامل المعرفة الدينية، نظرية تتعلَّق بتكامل المعرفة الدينية. بَيْدَ أنه منذ انتشار مقالات القبض والبسط وحتّى الآن تمّ تأليف الكثير من الكتب والمقالات المتعدّدة في نقد هذه النظرية. إن القبض والبسط نظرية بشرية، ولذلك فإنها تقبل النقد والإصلاح والتشذيب. وقد أعلن الدكتور سروش صراحةً أن هذه النظرية تشمل نفسها أيضاً، فيمكن أن تتنوَّع الأفهام بالنسبة إلى هذه النظرية، وأن تكون هناك تفسيرات

مختلفة، وإدراكات سطحية وعميقة وأشدّ عمقاً.

يعرض مؤلّف كتاب «أخلاق المعرفة الدينية» قبل كلّ شيء تقريراً مختصراً عن هذه النظرية، ثمّ يعمد بعد ذلك إلى بيان بعض الملاحظات والانتقادات التي يمكن طرحها بشأن هذه النظرية. فهو يرى أن طريق الحلّ الذي تقترحه نظرية القبض والبسط من أجل المواجهة الصحيحة من قبل الفقه تجاه تحدّيات العصر الجديد عبارة عن عصرنة المعارف البشرية وغير الدينية للمجتهدين والفقهاء. تدّعي هذه النظرية بحقٍّ أن «الشريعة صامتة»، وأن الفقهاء والمجتهدين في مقام فهم واستنباط الأحكام الشرعية لا يعتمدون على مجرَّد القرآن والسنّة، وإنما يعملون على إدخال الكثير من الفرضيات الظاهرة والكامنة، وإن الكثير من تلك الفرضيات تخضع لمطالعة فرعٍ أو الكثير من فروع العلوم الخارجة عن الدائرة الدينية بشكلٍ مباشر أو غير مباشر. ومن هنا يجب البحث عن السرّ في عدم جدوائية الفقه في مواجهة تحدّيات العصر الجديد في نظريات وفرضيات تكمن في ذهن علماء الدين بشكلٍ غير منقَّح، وسابق على المرحلة العلمية.

وقد أكّد المؤلّف ـ ضمن تأييده وتصويبه لهذا الادّعاء ـ على أن مجرّد التعرُّف على العلوم غير الدينية لا يؤدّي إلى حدوث تحوُّل في العلوم الدينية؛ لأن التأثير الذي يتركه تحوُّل المعرفة غير الدينية في المعرفة الدينية ينقسم إلى نوعين: اختياري؛ وغير اختياري. وإن السرّ الرئيس لتجاهل الحوزات العلمية للعلوم غير الدينية يجب البحث عنه في «العقلانية الفقهية». وإنّ جزءاً من هذه العقلانية أو أحد أركانها الأساسية عبارةٌ عن نظرية المعرفة التي ترى في مقام الحصول على المعرفة الدينية حرمة الاستفادة من العلوم البشرية وغير الدينية عن قصدٍ واختيار؛ وذلك بسبب ظنّية نتائج هذه العلوم.

وقد عمد المؤلّف في الفصول السابقة إلى نقد هذه العقلانية من مختلف الزوايا، ورأى أنّه من دون إصلاح هذه العقلانية، وتناغمها مع «العقلانية العرفية» أو «شريعة العقل» أو تناسبات «العقل السليم»، لن تؤدّي جهود المصلحين والمخلصين؛ من أجل إعادة صياغة المعرفة الدينية وإصلاح المجتمع الديني إلى أيّ نتيجة؛ لأنّ هذا الإصلاح مقدَّم على جميع الإصلاحات الأخرى، بما في ذلك إصلاح المعرفة الدينية، التي تؤكّد

عليها نظرية القبض والبسط.

وبطبيعة الحال فإنّ الإصلاح الذي ينشده الدكتور سروش يشمل إصلاح المتناسبات العقلانية أيضاً، ولكنْ يمكن الادّعاء في الوقت نفسه بأن إصلاح المتناسبات العقلانية مقدَّم على إصلاح سائر المبادئ وفرضيات المعرفة الدينية؛ لأن هذا الإصلاح يشكّل مقدّمة لسائر الإصلاحات، ويعمل على توجيهها والإلزام بها.

بَيْدَ أن بين الإبهامات الموجودة في القبض والبسط المنشود للدكتور سروش إبهامات ترتبط بماهيّة الفقه والأحكام الفقهية. يصرِّح الدكتور سروش بأن الأحكام الفقهية أحكام «إنشائية» و«اعتبارية»، ويرسم حدوداً واضحة بين العلوم الحقيقية والعلوم الاعتبارية، ويرى أن تأثير تحوُّل العلوم الحقيقية في العلوم الاعتبارية إنما يكون من طريق المبادئ الحقيقية للعلوم الاعتبارية. فهو يقول: إن التناغم بين مختلف فروع المعرفة يعني اجتماعها تحت مظلّةٍ معرفية واحدة، بَيْدَ أنّه لا يوضِّح كيف تجتمع العلوم الحقيقية والعلوم الاعتبارية تحت مظلّةٍ معرفية واحدة؟! وإذا كان علمٌ، مثل: علم الفقه، يشتمل على قضايا اعتبارية وإنشائية فهل يمكن في الأساس اعتباره «علماً»، وعدّه بوصفه فرعاً من فروع «المعرفة»؟!

لو كان الأمر كما يقول الدكتور سروش، من أن ضابط الاستدلال الوحيد في الأفكار الاعتبارية هو «اللغوية» و«الرؤية الواقعية»، ففي مثل هذه الصورة سيؤدّي تأثير العلوم الحقيقية في الفقه إلى إبطال الأحكام التي تفوق الطاقة المحدودة. بَيْدَ أن المؤلِّف يرى أن الحقّ هو أن العلوم المتناسبة هي علوم في الحقيقة، وأن القضايا التي يتمّ بحثها في هذه العلوم «خبرية»، وليست «اعتبارية»، ولا «إنشائية»؛ لأن الإخبار عن «الاعتبار» و«الإنشاء» غير الاعتبار أو الإنشاء.

ولو أننا قبلنا بهذا المبنى في ما يتعلَّق بماهية العلوم المتناسبة ففي مثل هذه الصورة يمكن لنا أن ندَّعي أن فصل الأفكار أو الإدراكات الاعتبارية عن الأفكار أو الإدراكات الحقيقية لا يستلزم تقسيم العلوم إلى: العلوم الحقيقية؛ والعلوم الاعتبارية، بل إن جميع العلوم حقيقية، وإن كلّ علمٍ يخبر عن جانبٍ خاصّ من الحقيقة والواقع.

وعلم الفقه ليس استثناءً من هذه القاعدة؛ لأن هذا العلم ينظر إلى الحقائق التي توجد في عالم التشريع بالوجود الاعتباري. وبطبيعة الحال فإن وجود حقائق هذا العالم مرتبطٌ بالإرادة التشريعية للمقنِّن والمشرِّع، بَيْدَ أن الفرع العلمي الموجود بين فروع المعرفة البشرية الأخرى موجود بين علم الفقه وسائر العلوم أيضاً. إن هذا الارتباط لا يقوم من خلال مبادئ علم الفقه فقط، ولا يتمّ تحديده بالقابلية على الإبطال، بل إن الارتباط من طريق المبادئ إنما هو نوعٌ من أنواع الارتباط[٩].

الفصل السادس: بسط التجربة الفقهية النبوية

في الفصل السادس يشرع المؤلِّف في شرح نظرية الدكتور سروش في ما يتعلَّق ببسط التجربة النبوية، ومن ثَمَّ يسعى إلى استنباط لوازم ومضامين هذه النظرية في خصوص فهم الشريعة، وشرحها وبسطها بشكلٍ كافٍ.

يقدِّم لنا هذا الفصل من حيث المجموع قراءةً مختلفة لهذه النظرية عن تلك التي يقدِّمها الدكتور سروش اختلافاً جذرياً. وبعبارةٍ أخرى: إن هذا الفصل يعمل على نقد أخلاق الاجتهاد القائم من زوايا أخرى، ويقترح «التجربة الفقهية» بوصفها ركناً من أركان الاجتهاد بالمعنى الصحيح للكلمة.

ليس للتجربة الفقهية مكانة في أخلاق الاجتهاد الراهنة، أو ليس لها مكانة مرموقة. في حين أن التجربة الفقهية تمثِّل ركناً هاماً من أركان أخلاق الاجتهاد المثالي.

تقوم الدعوى الرئيسة للمؤلِّف في هذا الفصل على أن الشريعة في عالم الثبوت (عالم التشريع) تحظى ببسطٍ تدريجي وتاريخي، وإن هذا البسط يتواصل إلى الأبد، ولا يتوقَّف باختتام النبوة ورحيل النبيّ الأكرم‏.

إن لهذه الدعوى تبعات منهجية هامّة، وإن تأثيرها على أخلاق الاجتهاد أو أخلاق التفكير والبحث الفقهي تأثير مصيري. فإذا قبلنا بهذه النظرية، التي هي نظرية «وجودية» في ما يتعلَّق بـ «طبيعة» الشريعة و«حيويتها» وانسيابيتها الدائمة، سوف نضطر إلى الاعتراف بـ «التجربة الفقهية» بوصفها واحدة من الأركان والعناصر

الرئيسة في الاجتهاد الفقهي، الذي هو نظرية معرفية في ما يتعلّق بـ «طبيعة» الاجتهاد الفقهي.

وبعبارةٍ أخرى: إن هذا الفصل يقارن بين منهجين مختلفين من الاجتهاد الفقهي. ويمكن تسمية هذين المنهجين بـ (الاجتهاد المتمحور حول القانون)، و(الاجتهاد المتمحور حول المثال والنموذج). وفي النوع الأول يتمّ الاهتمام بشكل وظاهر القانون إلى حدٍّ كبير، مع تجاهل روح وباطن وحكمة وفلسفة هذا القانون؛ وأما في النوع الثاني من الاجتهاد فيتمّ الاهتمام بالحكمة والفلسفة وروح القانون، وينظر إلى الشكل الأوّل بوصفه مصداقاً لمثالٍ أو نموذج.

إن الاجتهاد المتمحور حول القانون يتمحور حول النصّ، وينزع إلى الظاهر، في حين أن الاجتهاد المتمحور حول المثال والنموذج اجتهادٌ تجريبي ينزع إلى الباطن.

إن ارتباط هذا الموضوع بأخلاق المعرفة الدينية واضحٌ؛ فإن هذين الاجتهادين يتبعان في الحقيقة نوعين من أخلاق التفكير والبحث، ويقومان على فرضيات متفاوتة.

إن الاجتهاد المتمحور حول القانون يعمل على تعريف الشريعة (الأخلاق الدينية) من خلال مجموعة من الأوامر الشرعية المتقدّمة، في حين أن الاجتهاد المتمحور حول المثال والنموذج يعمل على تعريف الأخلاق الدينية من خلال اقتباس واستلهام واتّباع المثال والنموذج المقدّس.

توضيح ذلك: إن المؤلّف في الفصل الثاني من كتابه «في ميزان الأخلاق» يعمد إلى تعريف الدين بـ «التجربة الدينية وتفسيرها وبيانها»، ويعمد إلى تعريف التديُّن بالأمور التالية:

١ـ التمتُّع بالتجربة الدينية.

٢ـ امتلاك بيان صحيح عن هذه التجربة.

٣ـ العيش على طبق مقتضيات هذه التجربة (المتناظرة مع «الإيمان» و«العلم» و«العمل»).

إن موضوع ومتعلق التجربة الدينية إما حقيقة وواقعية خارجية، وفي هذه الصورة

فإن بيان وتفسير هذه التجربة يتبلور على شكل تعاليم دينية وعقائدية؛ أو حكم ومقترح في باب السلوك والعمل، وفي مثل هذه الصورة يتبلور تفسيره وبيانه إمّا على شكل تناسبات أخلاقية (إرشادية)؛ أو على شكل تناسبات فقهية (مولوية).

إن التقليد الدينيّ بالمعنى العامّ للكلمة عبارةٌ عن التجربة الدينية لأولئك الذين عاشوا في صلب تلك التجربة، وعملوا على تفسير وبيان هذه التجربة، وإن هذا التقليد يشمل التجربة الدينية للنبيّ وتفسيره لهذه التجربة، كما يشمل البسط التالي لهذه التجربة والشروح والتفاسير التالية من قبل أتباع ذلك النبيّ. إن الاتّباع الحقيقي للتقاليد الدينية وتوظيفها الصحيح في عصر الحداثة لا يعني القبول بالبيان والتفسير الذي أفاده المتقدّمون عن هذه التقاليد، بل يعني السعي إلى بسط التجربة الدينية والصياغة العقلانية للتقاليد الدينية على أساس العقلانية الحديثة.

من هنا فإن الأسئلة الرئيسة التي يثيرها المؤلّف في هذا الفصل هي:

١. ما هي التجربة النبويّة؟

٢. كيف يمكن بسط التجربة؟[١٠].

يذهب المؤلّف إلى القول بأن دراسة هذين السؤالين يتضمّن تسليط الضوء على حكم التجربة الفقهية النبوية، التي هي نوعٌ خاصّ من أنواع التجربة النبوية.

وقد توصّل المؤلّف في ختام هذا الفصل الثاني إلى نتيجةٍ مفادها أن الحضور الحيوي للدين في العالم المعاصر رهنٌ بإعادة فتح أبواب السماء. فمن خلال إعادة فتح أبواب السماء سوف يعود الحوار بين السماء والأرض، وسيعود لله حضورٌ في حياة البشر، وسوف يتحدَّث الله إليهم، ويتولّى هدايتهم، وسيحصل الناس على إمكانية الاستماع إلى كلام الله واتّباع هَدْيه.

بَيْدَ أن ذلك كلّه رهنٌ بالتفسير الصحيح لمفهوم الخاتمية؛ فإنْ كانت الخاتمية تعني أن الإنسان من الآن فصاعداً لم يعُدْ بحاجةٍ إلى واسطة أخرى تأتيه برسالة الله، وأن بإمكانه أن يتَّخذ من الرسول الخاتم قدوةً وأسوة، ويشاركه في تجربته، والسعي إلى بسط هذه التجربة من الارتباط المباشر مع الله والتحاور معه والحصول على رسالته، ففي مثل هذه الحالة يمكن اعتبار ختم النبوة شرطاً ضروريّاً لحضور الله في

العالم المعاصر بشكلٍ حيوي. إن الخاتمية تعني تخرُّج البشرية الإنسانية من مدرسة الأنبياء. بَيْدَ أن هذ التخرُّج لا يعني الاستغناء عن المعلم وتعاليمه وتجاربه؛ لأن ما يتمّ تعلُّمه في هذه المدرسة ليس مجرَّد مجموعة من الأصول والعقائد والقواعد السلوكية الثابتة والتعبُّدية، بل هو عرضٌ لنموذج ومنهج وأسلوب التجربة الدينية وأدبيات العيش على طبق هذه التجربة. إن حاجة الإنسان إلى الدين لا تنحصر بالتجربة الدينية، وإن التجربة النبوية إنما تستطيع تلبية هذه الحاجة، بشرط أن لا تتوقَّف بعد رحيل النبيّ، وأن يتواصل بسطها بعد ذلك أيضاً. وكما تقدَّم فإن الأخلاق تتقدَّم على الشريعة، ولازم تقدُّم الأخلاق على الشريعة في عالم الثبوت تقدُّم علم الأخلاق على علم الفقه في عالم الإثبات. وعلى هذا الأساس فإن بسط التجربة النبوية الفقهية لن تكون ممكنة إلاّ من خلال بسط تجربته الأخلاقية، وإن بسط تجربته الأخلاقية لن تكون ممكنة إلاّ من خلال بسط تجربته العقلانية ـ المعنوية. وبذلك يمكن القول: إن بسط هذه التجارب من مقتضيات أخلاق البحث والتفكير الفقهي أيضاً. وكذلك يمكن القول: إن تجربة الفقه النبوي قد تأثَّرت بالعُرْف المعاصر للنبيّ الأكرمﷺ إلى حدٍّ كبير، ولذلك فإن بسط هذه التجربة لا يمكن إلاّ بعد الغوص في أعماق العُرْف المعاصر للنبي. إن بسط التجربة النبوية يجب أن يقترن بالبسط العقلاني والمعنوي خارج الدائرة الدينية؛ لأن اتّباع النبي الخارجي إنما يكون مثمراً إذا اقترن بفضيلتي العقلانية والمعنوية، وهما يكمنان خارج الدائرة الدينية، ويجب حصول هذا الاقتران بالنبيّ الباطني (العقل).

إن من أهمّ خصائص الاجتهاد الذي يتمحور حول النموذج هو أننا في هذا النوع من الاجتهاد نفصل بين ذاتيّات الشريعة وبين الأمور العُرْفية(١١). وإن التفكيك والفصل بين ذاتيات الشريعة وبين الأمور العُرْفية هو موضوع الفصل السابع التالي.

الفصل السابع: الترجمة الثقافية للنصوص الدينية ـــ

يخوض الفصل السابع في عزل «الذاتيات» عن «العَرَضيات»، ويحتجّ بضرورة الترجمة الثقافية للنصوص الدينية.

ويتمّ في هذا الفصل نقد أهمّ مباني الفقه التقليدي في ما يتعلّق بماهية الاجتهاد وطريقة تفسير النصوص الدينية، ثم يتمّ بعد ذلك اقتراح أسلوب جديد لتفسير هذه النصوص؛ ليكون بديلاً عن ذلك الأسلوب.

يرى المؤلّف أن الأسلوب التقليدي لتفسير النصوص الدينية إنما يتناسب مع فهم ذلك الجانب من النصوص الدينية الذي يبيّن الدين «المطلق»، والذي «يتخطى الدائرة التاريخية».

إن هذا الأسلوب لا يتناسب أبداً مع تفسير الجانب الآخر من النصوص، الذي يعمل على بيان الدين «التاريخي» و«المطبّق» على أوضاع وشروط خاصّة؛ وذلك لأنه يؤدّي إلى فهمٍ خاطئ للنصوص الدينية.

وعليه يجب لفهم هذا الجانب من النصوص الدينية فهماً صحيحاً أن نلجأ إلى أسلوبٍ آخر. وإنّ هذا الأسلوب عبارةٌ عن الترجمة الثقافية. وطبقاً لهذا الأسلوب يتعيَّن على المفسِّرين قبل كلّ شيء أن يعمدوا إلى فصل المضمون الديني لهذا الجانب من النصوص الدينية عن ظرفه ووعائه ـ الذي هو ثقافة عصر النزول ـ، والعمل بعد ذلك على صبِّه في وعاء الثقافة المعاصرة.

ومضافاً إلى ذلك فإن المؤلّف في هذا الفصل يذكر اثني عشر معياراً مختلفاً للتفكيك بين الذاتيات والعَرَضيات، أو التفكيك بين الظرف والمظروف في مجال الفقه.

كما أن المؤلّف في هذا الفصل يخوض في بُعْدٍ آخر من أبعاد «أخلاق الاجتهاد كما هي»، ويعمل على مقارنتها بـ «أخلاق الاجتهاد كما يجب أن تكون». وبعبارةٍ أخرى: إنه في هذا الفصل يعمل على نقد التفسير والفهم السائد لماهية الاجتهاد الفقهي، ويقيم بدلاً منه تفسيراً وفهماً جديداً. إن من الخصائص الهامّة للاجتهاد السائد في الحوزات العلمية (الاجتهاد الذي يتمحور حول القانون)، والتي يتمّ نقدها في هذا الفصل، أنّ هذا النوع من الاجتهاد لا يفصل بين «ذاتيات» الشريعة وبين «عَرَضياتها»، ولا يتمّ الفصل فيه بين «الدين المطلق» أو «الدين الذي يتخطّى التاريخ» وبين «الدين الذي تمّ تطبيقه» أو «الدين التاريخي»، وتتمّ تسرية أحكام الدين، أي

«المظروف»، إلى «ظرفه» التاريخي. وإن ذلك الجانب من النصوص الدينية التي تحكي عن الدين الذي تمّ تطبيقه، والذي يدخل في الدائرة التاريخية، بدلاً من أن تتمّ «ترجمتها ثقافياً» يتمّ النظر إليها بوصفها من الأمور الخارجة عن الدائرة الثقافية، ويتمّ العمل على ترجمتها «ترجمةً حرفية». في حين أن «الترجمة الثقافية» لهذا القسم من النصوص الدينية جزءٌ من طبيعة الاجتهاد، وشرطٌ لازم وغير قابل للانفصال عن الاجتهاد بالمعنى الصحيح للكلمة.

إن حاجة النصوص الدينية إلى الترجمة الثقافية تنشأ من فرضية أن الدين «مظروف» قُدْسي سماوي قد صُبّ في «ظرفٍ» عُرْفي أرضي، وعليه يجب عدم تسرية قداسة وخلود وأبدية المظروف إلى الظرف. ليس هذا الظرف سوى الثقافة والآداب والأعراف والتقاليد والسنن، وعقلانية وأخلاق المخاطَبين الأوائل بالوحي. وبعبارةٍ أخرى: إن فرضية الترجمة الثقافية للنصوص الدينية تقول: إن هذه النصوص لا تعمل دائماً على بيان أحكام الدين المطلقة، والتي تتخطّى الدائرة التاريخية، وإن جانباً ممّا يأتي في هذه النصوص عبارةٌ عن أحكام تاريخية قد تمّ تطبيقها على عالمٍ قديم، وإن المخاطَب الأول بهذه الأحكام هو إنسانٌ تاريخي، وليس هو إنساناً يتخطّى حدود التاريخ. وعليه لا يمكن تسرية هذه الأحكام مع حفظ قيودها وشرائطها وخصوصياتها إلى العالم الحديث، بل يجب على سكّان هذا العالم أن ينظروا إلى هذه الأحكام بوصفها أمثلةً ونماذج، وأن يتمّ التعاطي معها على أنّها الخطوة الأولى التي تمّ اتخاذها في تلك الحقبة التاريخية لبناء المجتمع الإنساني العادل، وليس بوصفها الخطوة الأخيرة في هذا المسار[١٢].

إن من مواطن الضعف الرئيسة التي يعاني منها الاجتهاد المصطلح والسائد في الحوزات العلمية، من وجهة نظر المؤلّف، بل في الحقيقة إنّ أحد أدلّة عدم جدوائية وكفاءة هذا الاجتهاد في حلّ المشاكل الفقهية العالقة في العالم المعاصر، هو أنه لا يتمّ فيه أخذ الخلط بين الظرف والمظروف ـ حيث يمتزج الدين المطلق (الذي يتخطّى الدائرة التاريخية) بالدين الذي تمّ تطبيقه وممارسته (على المستوى التاريخي) ـ بنظر الاعتبار، ولا يتمّ الالتفات إلى ضرورة الفصل بين هذين المفهومين، بل يتمّ تجاهل هذه

النقطة الحساسة والمصيرية تماماً. وإن الفقهاء الذين يترعرعون في صلب هذه السنّة، ويتخرَّجون من هذه المدرسة الفكرية، لا يمتلكون أيّ أسلوب أو آليّة للتمييز والفصل بين ظرف الدين (العرف والثقافة السائدة في عصر النزول) وبين ذات الدين (الشريعة).

ويمكن تلخيص المسائل المبحوثة في هذا الفصل على النحو التالي:

١ـ إن نظرية امتزاج «الظرف» و«المظروف»، أو اختلاط «الدين الذي تمّ تطبيقه» و«الدين المطلق»، أو «الدين التاريخي» و«الدين الذي يتخطّى الدائرة التاريخية»، وبتَبَع ذلك ضرورة ترجمة النصوص ثقافياً، إنّما هي في الأصل نظرية ترتبط بـ «فلسفة الفقه» و«أخلاق الاجتهاد والبحث الفقهي»، وليست نظرية «فقهية» أو «أصولية».

فلو قبلنا هذا الكلام، والتزمنا بهذه النظرية، فإن الترجمة الثقافية للنصوص الدينية؛ بوصفها الطريق الوحيد للفصل بين الظرف والمظروف، أو تفكيك الدين الذي تمّ تطبيقه عن الدين المطلق؛ وبوصفها الخطوة الأولى في الاجتهاد الفقهي وفهم الشريعة، ستغدو في غاية الضرورة والأهمّية. وبعبارةٍ أخرى: طبقاً لهذه النظرية تكون تلك الطائفة من الأفهام والإدراكات الفقهية التي لا تفصل بين الظرف والمظروف، وتعمل على تسرية أحكام الدين الذي تمّ تطبيقه على العالم القديم إلى العالم الجديد، وتعمل على فرض نمط حياة القدماء وأسلوب عيشهم وثقافتهم وحضارتهم، غير مبرَّرة، وغير قابلة للاتّباع أبداً. فمن دون فصل ظرف الدين عن ذات الدين سوف لا يكون الاجتهاد الفقهي ناقصاً فحَسْب، بل لن يكون اجتهاداً أبداً، وإنّما هو تقليد لما عليه الآباء والأسلاف. وفي الحقيقة فإن الذين يجتهدون في صلب هذا النهج إنما يبادرون إلى إصدار الفتاوى قبل البحث والتحقيق الكافي. وعليه فإن الفتاوى الصادرة من قبل هؤلاء المجتهدين لا تنسجم حتّى مع الموازين التقليدية المتعارَف عليها عندهم؛ إذ طبقاً لهذه الموازين يجب أن تكون تلك الفتاوى صادرةً بعد البحث والتحقيق الكافي عن الدليل.

٢ـ إن مساحة هذه النظرية لا تقتصر على الدائرة الفقهية وفهم الأحكام الشرعية فحَسْب، بل تشمل سائر الأجزاء والأبعاد الدينية الأخرى أيضاً. إن هذه النظرية تعمل على بيان أصلٍ تفسيري وهرمنيوطيقي عامّ، وتشتمل على توصيةٍ لكافّة

الذين يريدون فهم الدين من العلماء والمؤمنين بوصفهم مخاطَبين بهذه النظرية. إن التوصية العامّة التي يمكن الحصول عليها من خلال هذه النظرية هي أنه يجب الفصل والتفكيك بين ظرف الدين وذات الدين في تفسير النصوص الدينية وفهم العقائد والأحكام الدينية؛ لأن الذي لا يقوم بهذا الأمر يكون ناقضاً للطبيعة العقلانية والمعرفية، ويكون مبتدعاً في الدين أيضاً. وعليه يمكن توظيف الترجمة الثقافية باعتبارها معياراً للتفكيك بين «المحكم» و«المتشابه» أيضاً. وإن محكمات النصوص الدينية هي تلك الطائفة التي لا تحتاج إلى الترجمة الثقافية، وأما متشابهات هذه النصوص فهي تلك الطائفة التي يكون فهمها وتفسيرها بالشكل الصحيح رهناً بالترجمة الثقافية[١٣].

ومع ذلك فإنّ الفقهاء والمجتهدين يكونون هم المخاطَبين بهذه النظرية قبل غيرهم. فعليهم أن يفصلوا أصل أو روح الحكم عن شكله التطبيقي الذي تمّ في صدر الإسلام، وعليهم أن يبدو حساسية تجاه الخصائص الزمانية والمكانية والثقافية والمعاشية في العوالم المختلفة.

نأخذ ـ من باب المثال ـ قوله تعالى: **﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾** (الأنفال: ٦٠)، فإنه يبيّن حكماً عاماً في ما يتعلّق بالدين المطلق الذي يتخطّى الحدود التاريخية، ولذلك فإن هذا الحكم قابلٌ للتطبيق في جميع الأزمنة والأمكنة. بَيْدَ أن ذكر الخيل في هذه الآية إنما هو تطبيقٌ لهذا الحكم العامّ على خصوص ذلك المجتمع، بما ينسجم والوضع الذي كان سائداً في عصر النزول، حيث كانت الخيول تدخل بوصفها عاملاً هامّاً في حسم نتائج المعارك، ولذلك يكون هذا الحكم من الأحكام التي تمّ تطبيقها.

وإن «جواز التعامل بالمثل مع الأعداء» هو الآخر حكمٌ من أحكام الدين المطلق، إلاّ أن «جواز اتّخاذ الرقيق والعبيد» إنما هو تطبيق لذلك الحكم العامّ في عالم كان يجيز استرقاق المسلم من قبل غير المسلم.

وإن «وجوب الزكاة» حكمٌ من أحكام الدين المطلق، بَيْدَ أن «حصر وجوب الزكاة بالحنطة والشعير والزبيب وما إلى ذلك» إنما هو تطبيقٌ لذلك الحكم العام

على المجتمع الزراعي آنذاك، وهو جزءٌ من أحكام الدين التي تمّ تطبيقها في ذلك الحين.

إن حمل المطلق على المقيِّد، وتسرية حكم المقيَّد بهذه القيود على المجتمع الصناعي، أو المجتمعات التي تختلف محاصيلها الزراعية، وبالتالي إلغاء وجوب الزكاة في هذه المجتمعات، عملٌ غير وجيه أبداً؛ فليس لدى العقلاء في مثل هذه الموارد سيرةٌ قائمة على حمل المطلق على المقيِّد.

وكذلك الأمر بالنسبة إلى «حرمة الاحتكار»، فهو حكمٌ من أحكام الدين المطلق، ولكنّ «حرمة احتكار الحنطة والشعير والأرزّ والملح» إنما هو حكم من أحكام الدين الذي تمّ تطبيقه في تلك الفترة على المجتمع في صدر الإسلام.

وإن «المنع من شراء وبيع البضائع التي لا تحتوي على فائدةٍ محلَّلة وعقلائية» حكمٌ من أحكام الدين المطلق، والذي يتخطّى الحدود التاريخية، إلاّ أن «حظر شراء وبيع الدم» إنما هو تطبيقٌ لذلك الحكم العامّ على هذا المورد الخاصّ في تلك الفترة الزمنية، التي لم يكن فيها تزريق الدم في عملية إنقاذ الجرحى مكتَشَفاً بعد، فهو لذلك حكمٌ من أحكام الدين الذي تمّ تطبيقه.

و«إن حرمة القمار» و«حلية الرياضة» كلاهما من الأحكام العامّة للدين المطلق، بَيْدَ أن «حرمة الشطرنج» تطبيقٌ لذلك الحكم العامّ بحرمة القمار في عالم كان يرى الشطرنج نوعاً من أنواع القمار، وإنّ «حلية الشطرنج» تطبيقٌ لذلك الحكم العام بشأن الرياضة في عالمٍ يرى الشطرنج نوعاً من أنواع الرياضة الفكرية. من هنا فإن حرمة وحلية الشطرنج كلاهما من أحكام الدين الذي تمّ تطبيقه على عوالم مختلفة.

٣ـ طبقاً لنظرية الفصل والتفكيك بين الظرف والمظروف تكتسب العلوم الحديثة والخارجة عن الدائرة الدينية مكانةً لائقة في فهم وتفسير الدين، وتصبح جزءاً من المقدّمات الضرورية في عملية الاجتهاد. إن العلوم الحديثة هي جزءٌ من العالم الجديد، وتعمل على تعريفنا بهذا العالم الحديث. ولذلك فإن الفهم الصحيح للدين في هذا العالم الجديد لا يكون ممكناً إلاّ من خلال التعرُّف على هذه العلوم. وإن المسألة

الأولى التي يتعيَّن على المجتهدين أن يحسموا أمرهم بشأنها هي تحديد نسبة الدين والمعرفة الدينية إلى العقل والعقلانية الحديثة؛ لأن العقلانية الجديدة تعمل على صناعة العالم الجديد، كما تمثّل مرآةً له، ولا يحقّ لأحدٍ أن يحكم بشأن العالم الجديد من الزاوية الدينية، إلاّ إذا كانوا مواكبين لهذا العالم. وعليه فإن الأسلوب الصحيح لفهم الدين هو أن يجتمع المتخصِّصون في الحوزة العلمية والجامعة على طاولةٍ واحدة؛ من أجل العمل على تفكيك وفصل الدين عن العالم القديم، والعمل بعد ذلك على تطبيقه على العالم الجديد. وفي هذا المورد لا تكون هناك أولوية وأرجحية معرفية لأيّ واحد من الاختصاصات الحوزوية والجامعية، وليس لأحدٍ من المختصّين في هاتين المدرستين حقٌّ للنقض على الآخر في هذا المجال.

٤ـ إن النصوص الدينية خليطٌ من تعاليم الدين المطلق، والتعاليم الدينية التي تمّ تطبيقها على العالم القديم، لا أن أحد هذين الأمرين هو الدين. ولذلك فإن الفهم والتفسير الصحيح لهذه النصوص بحاجةٍ ماسّة إلى ترجمةٍ ثقافية، وليس لنا أيّ حقّ في إصدار وتسرية أيّ حكم أو عقيدة إلى العالم الجديد دون القيام بترجمة النصوص الدينية ثقافياً، وقبل تفكيك الظرف عن المظروف؛ فإن هذه العملية غير مبرَّرة من الناحية العقلية، كما تحتوي على معصيةٍ من الناحية الأخلاقية والدينية. ولا يخفى أنه لا وجود لأيّ أصلٍ أوّلي يحتِّم علينا في حال الشكّ في حكمٍ، وعدم العلم بإطلاقه أو تقييده، يحتِّم علينا الحمل على المطلق أو المقيِّد؛ لأن نسبة الاحتياط إلى كلا الطرفين في هذه القضية واحدةٌ، وإن إثبات الإطلاق لحكم مقيَّد في الواقع مخالفٌ للشرع، وهو بِدْعَةٌ، بنفس نسبة إثبات التقييد لحكمٍ مطلق في واقعه.

٥ـ إن الاجتهاد أو المعرفة الدينية بالمعنى العامّ للكلمة مسعىً ذو مرحلتين.

أما المرحلة الأولى من الاجتهاد فهو عبارةٌ عن الترجمة الثقافية للنصوص الدينية، والتي ينفصل فيها الدين عن ظرفه السابق.

ونتيجة هذه المرحلة من الاجتهاد هي الوصول إلى الدين المطلق أو الدين الذي يتخطّى الحدود التاريخية، أو الدين الخالص.

وأما المرحلة الثانية من الاجتهاد فهي عبارةٌ عن صبّ الدين في وعاءٍ يتناسب

والمرحلة الزمنية. إن نتيجة هذه المرحلة من الاجتهاد قراءةٌ خاصّة للدين، يمكن الالتزام بها واتّباعها على المستوى العملي. وإن هذه القراءة تختلف عن القراءة التي تمّ تطبيقها على العالم القديم اختلافاً جذرياً.

والنقطة الهامّة هي أن العلوم البشرية وغير الدينية الجديدة والخارجة عن نطاق الدائرة الدينية لها حضورٌ مصيري حاسم في كلتا المرحلتين، وهو حضورٌ لا يمكن تجاوزه أو إنكاره.

٦ـ إن الفكر الديني يشتمل على فرضيات علمانية، أو تتخطّى الدائرة الدينية. وإن أهمّ وأعمّ هذه الفرضيات عبارةٌ عن القِيَم العقلانية التي تعمل على عقلنة المعتقدات، كما تشكّل قاعدة لتوجيه القرارات والسلوكيات. إن هذه القِيَم والطبائع العقلانية تعمل على فرز المعتقدات والقرارات والسلوكيات الإنسانية عن المعتقدات والقرارات والسلوكيات الحيوانية وغير الإنسانية، أو المخالفة للإنسانية، وتعمل أيضاً على تفسير مفهوم إنسانية الإنسان، وتصوغ هويّة الإنسان، وترسم إطاراً لإنسانية الإنسان.

إنّ فهمنا وإدراكنا للنصوص الدينية إنما يغدو مقبولاً ومعقولاً في ظلّ هذه المعايير. وعلى هذا الأساس يجب الإيمان بهذه المعايير قبل أن نعمد إلى فهم الدين، وهذا يعني تقدُّم «شريعة العقل» على «شريعة النقل» أو «شريعة الوحي». وهذا هو المعنى الصحيح لـ «النزعة الإنسانية» أو «محوريّة الإنسان» أو «أصالة البشر».

إن مثل هذا التفسير للنزعة الإنسانية هو عين الدين، بل هو جوهره وأُسُّه، ولا يتنافى مع الفكر «الإلهي» أبداً؛ لأن مقتضيات طبيعة الهويّة الإنسانية هي الأحكام النموذجية الناظرة، والحكمُ النموذجي الناظر هو حكمُ الله، وحكمُ العقل أيضاً. وعليه فمن دون تنقيح هذه الطبيعة والقِيَم العقلانية النظرية والعملية، ومن دون تنظيم الفكر الديني لينسجم مع هذه الطبائع والملاكات، لا يمكن لنا أن ننسب عقيدةً أو حكماً إلى الدين، والالتزام به بوصفه من الدين[١٤].

٧ـ إن نظرية امتزاج الظرف بالمظروف وضرورة الترجمة الثقافية للنصوص الدينية إنّما هي في الأصل نظرية مرتبطة بفلسفة الفقه وأخلاق الاجتهاد، التي تترتب

عليها الكثير من النتائج الفقهية والأصولية.

وإن من التَّبِعات المترتِّبة على هذه النظرية أننا إذا التزمنا بهذه النظرية لا يعود بإمكاننا الادّعاء بأن «الظهور حجّةٌ مطلقاً»، بمعنى أنه طبقاً لهذه النظرية تتقيَّد حجّية الظهور بالمورد الذي يكون فيه النصّ موضوع البحث يعمل على بيان حكم «الدين المطلق»، دون حكم «الدين الذي تمّ تطبيقه» على العالم القديم.

ومن باب المثال: عندما يكون الحكم المطلق مرتبطاً بالدين المطلق، وحكم المقيّد مرتبطاً بالدين الذي تمّ تطبيقه على العالم القديم، لا يمكن حمل المطلق على المقيِّد، بمعنى أن المطلق في هذه الموارد يتقدَّم على المقيِّد؛ لأن ظهوره العُرْفي أقوى.

والمثال الواضح على هذه القاعدة الأصولية هو حكم الزكاة والاحتكار؛ فإن كلاً من وجوب الزكاة وحرمة الاحتكار من أحكام الدين المطلقة، وأما النصوص التي تحدِّد الزكاة والاحتكار بموارد خاصّة فهي بيان لتطبيق ذلك الحكم على مجتمع صدر الإسلام. ولذلك لا يمكن في هذه الموارد حمل المطلق على المقيِّد، والوصول إلى نتيجةٍ مفادها أن موارد الزكاة في عصرنا هي نفسها موارد الزكاة في العصور القديمة، وأن الاحتكار إنما يكون حراماً في الموارد القديمة نفسها؛ لأن كلّ إنسانٍ عاقل يلتفت إلى امتزاج الظرف والمظروف يدرك أنه لا يجب حمل المطلق على المقيِّد في مثل هذه الموارد. وبعبارةٍ أخرى: إن العُرْف أو العقلاء ليس لديهم قاعدةٌ لحمل المطلق على المقيِّد في مثل هذه الموارد.

الهوامش

(١) انظر: أخلاق المعرفة الدينية: ٣٣.
(٢) انظر: المصدر السابق: ١٠٧ ـ ١٠٨.
(٣) انظر: المصدر السابق: ١١٠.
(٤) انظر: المصدر السابق: ١٨٥.
(٥) انظر: المصدر السابق: ٢٢٦.
(٦) انظر: المصدر السابق: ٢٥٨.
(٧) انظر: المصدر السابق: ٢٦٠ ـ ٢٦١.
(٨) انظر: المصدر السابق: ٢٨٧.
(٩) انظر: المصدر السابق: ٣٨٧.
(١٠) انظر: المصدر السابق: ٣٩٠ ـ ٣٩١.
(١١) انظر: المصدر السابق: ٤٤٢ ـ ٤٥٠.
(١٢) انظر: المصدر السابق: ٤٥٢.
(١٣) انظر: المصدر السابق: ٥٣٤.
(١٤) انظر: المصدر السابق: ٥٣٨.

فهرست مقالات الأعداد

٢١ ـ ٤١

من مجلّة «نصوص معاصرة»

في السنوات الخمس الثانية

٢٠١١ ـ ٢٠١٥م / ١٤٣١ ـ ١٤٣٦هـ

إعداد وتنظيم

الشيخ محمد عباس دهيني

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
كلمة التحرير			
٢١	رحلة مشروع ثقافي، «نصوص معاصرة» تنهي أعوامها الخمسة	حيدر حب الله	ـ
٢٢	الإصلاح الديني، الثغرات، الإخفاقات، والإشكاليات / الحلقة الرابعة	حيدر حب الله	ـ
٢٣	المثقَّف المسلم وأزمة الوعي السياسي والاجتماعي، ضرورات لتطوير المفاهيم	حيدر حب الله	ـ
٢٤ ـ ٢٥	التغيير المجتمعي: مراحله ومعالمه وأدبيّاته، مطالعة في ضوء القرآن الكريم / الحلقة الأولى	حيدر حبّ الله	ـ
٢٦	السيد محمد باقر الصدر، مكوّنات المشروع الفكريّ الإسلاميّ	حيدر حب الله	ـ
٢٧	التغيير المجتمعيّ: مراحله ومعالمه وأدبيّاته، مطالعةٌ في ضوء القرآن الكريم / الحلقة الثانية	حيدر حبّ الله	ـ
٢٨	التغيير المجتمعيّ: مراحله ومعالمه وأدبيّاته، مطالعةٌ في	حيدر حبّ الله	ـ

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
	ضوء القرآن الكريم/الحلقة الثالثة		
٢٩	التغيير المجتمعيّ: مراحله ومعالمه وأدبيّاته، مطالعةٌ في ضوء القرآن الكريم / الحلقة الرابعة	حيدر حبّ الله	ـ
٣٠ـ ٣١	الدين والإلحاد، محاولتان لخلق إنسانين مختلفين / الحلقة الأولى	حيدر حبّ الله	ـ
٣٢ـ ٣٣	الدين والإلحاد، محاولتان لخلق إنسانين مختلفين / الحلقة الثانية	حيدر حبّ الله	ـ
٣٤ـ ٣٥	المذاهب والعنف، هل هناك مذهبٌ محصَّن من النزعة العنفيّة؟	حيدر حبّ الله	ـ
٣٦ـ ٣٧	الفلسفة بين الإبداع والانتحال، هل الفلاسفة وحدهم هم المتَّهمون؟!	حيدر حبّ الله	ـ
٣٨ـ ٣٩	التفكير النقديّ، محمد باقر الصدر أنموذجاً / الحلقة الأولى	حيدر حبّ الله	ـ
٤٠ـ ٤١	التفكير النقديّ، محمد باقر الصدر أنموذجاً /	حيدر حبّ الله	ـ

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
	الحلقة الثانية		
	دراسات قرآنية وحديثية		
٢١	الوحي، الظاهرة والمفهوم، نقد مقولات د. سروش / القسم الثاني	السيد محمد علي أيازي	السيد حسن مطر الهاشمي
٢٢	تفسير القرآن بالقرآن، تفنيد مزعمة حاجة التفسير القرآني إلى الحديث	السيد مصطفى الحسيني الطباطبائي	نظيرة غلاب
٢٢	نظريات غربية حول شخصية الإنسان، قراءة نقدية في ضوء الكتاب الكريم	أ. جلال وهابي همابادي / د. كاظم قاضي زاده / أ. علي أكبر توحيد لو	-
٢٣	المنهج التفسيري وضرب القرآن بالقرآن، تحليل المفهوم ونقد النظريات	السيد محمد علي أيازي	نظيرة غلاب
٢٣	الوحدة الإسلاميّة، مطالعة في التوجيهات القرآنيّة	الشيخ أحمد عابديني	علي فخر الإسلام
٢٤ ـ ٢٥	الأخطاء التاريخيّة في القرآن الكريم، قصّة هامان أنموذجاً	د. محمد سعيد فياض / د. محمد كاظم شاكر	حسن مطر
٢٦	السنن التاريخية عند السيد	ميرزا محمد	نظيرة غلاب

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
	الصدر، خطوة منهجية نحو استكشاف فلسفة التاريخ في القرآن	مهرابي	
٢٦	التفسير الموضوعي، مآزقه وإشكاليّاته	الشيخ علي سراقي	نظيرة غلاب
٢٦	النقد الحديثي عند الشيعة الإمامية، قراءةٌ في كتاب (مشرعة بحار الأنوار)	الشيخ محمد تقي أكبر نجاد	نظيرة غلاب
٢٧	التفسير الموضوعيّ عند السيد الصدر، قراءةٌ تحليلية مقارنة	السيد محمد علي أيازي	الشيخ كاظم خلف العزاوي
٢٧	تاريخيّة القرآن عند نصر حامد أبو زيد، قراءةٌ نقدية فاحصة	الشيخ أحمد الواعظي	حسن علي مطر
٢٧	التفسير الروائيّ، والبناء الرمزيّ والإشاريّ للقرآن الكريم	د. محمد كاظم شاكر	نظيرة غلاب
٢٨	نظريّة الصدر حول السنن التاريخيّة في القرآن، قراءةٌ نقديّة	السيّد ضياء الدين مير محمدي	محمد عبد الرزّاق
٢٨	الدراسات القرآنيّة في ظل اللسانيّات المعرفيّة، قراءةٌ جديدة	د. الشيخ علي رضا قائمي نيا	عماد الهلالي

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٢٩	الاتّجاهات الكلامية في التفسير الموضوعي، مطالعةٌ وتحليل	د. علي النصيري	نظيرة غلاّب
٢٩	التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، تحليلٌ ونقد لأدلّة المخالفين	د. عمران عباس پور	نظيرة غلاّب
٢٩	التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، دراسةٌ في أطروحة السيد الصدر	د. غلام علي عزيزي	حسن الهاشمي
٣٠ ـ ٣١	حجية الحديث في تفسير القرآن، دراسةٌ في نظريّة العلاّمة الطباطبائي	د. كاظم قاضي زاده / أ. مريم الجعفري	نظيرة غلاب
٣٤ ـ ٣٥	نظريّة تحريف القرآن بين الماضي والحاضر، قراءةٌ في المواقف التاريخيّة	د. رحمتي الطباطبائي / د. السيد حسين مدرسي الطباطبائي	محمد عبد الرزّاق
٣٦ ـ ٣٧	وقفةٌ على تعقيدات رواية الحديث الشريف	د. الشيخ حامد الإصفهاني	السيد حسن علي الهاشمي
٣٨ ـ ٣٩	فلسفة العلوم القرآنيّة، المفهوم والتاريخ والدَّوْر	د. علي نصيري	حسن مطر
٣٨ ـ ٣٩	فلسفة التفسير، رصدٌ لمناهج ومشاكل الدرس	د. حميد خدابخشيان	حسن علي مطر

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
	التفسيري		
٣٨ ـ ٣٩	فلسفة علوم الحديث، دراسةٌ وتحقيق في التراث الروائي عند الفريقين	د. علي نصيري	حسن مطر
٣٨ ـ ٣٩	أصول المجاز في القرآن الكريم	د. مهرناز گُلي	ـ
٤٠ ـ ٤١	علم الأئمة عليهم السلام في أصول الكافي، نموذجٌ لكيفية المواءمة بين «الحديث» و«الكلام»	الشيخ جويا جهانبخش	حسن علي مطر
فكر وثقافة			
٢١	دور الدين في العالم المعاصر	الشيخ علي أكبر رشاد	صالح البدراوي
٢١	مدخل إلى الفكر الاجتماعي الديني المعاصر في إيران / القسم الثالث	الشيخ محمد تقي سبحاني	السيد حسن مطر
٢٢	الاتجاه التقليدي المعاصر في إيران، رصد المكوّنات والخصائص ونقد العقل والممارسة	د. الشيخ عبد الحسين خسروپناه	صالح البدراوي
٢٢	خطر الإسلام على العالم، حقيقة أم زيف؟	د. مهدي بازرگان	محمد عبد الرزاق
٢٣	الدين والبحث الديني في	حوار مع د.	علي آل دهر

العدد	عنوان المقالة	المؤلّف	المترجِم
	العالم المعاصر	داريوش شايغان	الجزائري
٢٣	التشيّع والعلمانية، قراءةٌ في المنطلقات والمسارات	د. السيد صادق حقيقت	محمد عبد الرزاق
٢٣	«الإلهيات الإلهية والإلهيات الإنسانية»، إخفاقات في العقل والمنهج	د. السيد حسن إسلامي	محمد عبد الرزاق
٢٤ ـ ٢٥	الحرّيّة الإنسانيّة مقوِّم الوجود البشريّ	د. السيد محمد الثقفيّ	ـ
٢٤ ـ ٢٥	الإسلام والمسيحيّة في العصر الراهن	د. خليل قنبري	صالح البدراوي
٢٦	زحف اللاعقلانية وهيمنة الأخطاء التاريخية، قراءة نقدية في كتاب (في محضر الشيخ بهجت)	الشيخ جويا جهانبخش	السيد حسن علي البصري
٢٦	نظريّة الحداثة عند الإمام الخامنئي	د. الشيخ عبد الحسين خسروپناه	صالح البدراوي
٢٧	العقل الدامي، جولة في المدرسة الفكرية للشهيد الصدر / القسم الأوّل	أ. محمد رضا الحكيمي	حسن علي الهاشمي
٢٧	أصول الحضارة الغربيّة، مطالعةٌ تحليلية نقديّة	د. هُدى العلوي	محمّد عبد الرزّاق
٢٨	العقل الدامي، جولةٌ في	أ. محمد رضا	حسن علي

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
	المدرسة الفكريّة للشهيد الصدر / القسم الثاني	الحكيمي	الهاشمي
٢٨	الاتّجاهات الفكريّة في إيران، تيّار أكاديميّة العلوم الإسلاميّة	د. الشيخ عبد الحسين خسروپناه	صالح البدراوي
٢٩	العقل المزدوج، قراءةٌ في نظرية المعرفة عند السيد الصدر	السيد إحسان الشهرستاني	السيد حسن علي حسن
٢٩	الإسلام يقود الحياة، إطلالةٌ على نتاج الشهيد الصدر حول الدين والحياة	د. محمد رسول محقق بلخي	حسن علي الهاشمي
٣٤ ـ ٣٥	حركات الإحياء الإسلامي والعنف	د. السيد أحمد سادات	ـ
٣٦ ـ ٣٧	جهود الإحياء والتجديد عند الشهيد الصدر	الشيخ عباس مخلصي	نظيرة غلاب
٣٨ ـ ٣٩	الاستشراق اليهوديّ، هيمنةٌ على الدراسات الإسلاميّة في الغرب	د. فاطمة جان أحمدي	عماد الهلالي
٣٨ ـ ٣٩	التيّار التراثي التقليدي، قراءةٌ في التيّار التقليدي وفكر د. حسين نصر	د. الشيخ عبد الحسين خسرو پناه	صالح البدراوي
٣٨ ـ ٣٩	الشهيد محمد باقر الصدر، فعاليّات ونشاطات في	حوارٌ مع: السيد محمود الهاشمي	ـ

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
	المجالين العلميّ والاجتماعيّ		
٤٠ ـ ٤١	لا دخل للدين في الانحطاط التاريخي للمسلمين	د. عبد الكريم سروش	حسن علي مطر
دراسات في اللغة والأدب			
٣٠ ـ ٣١	استعمال اللفظ في أكثر من معنى، دراسةٌ لأساسيّات منهج الفهم العرفاني	السيد جواد سيحي / د. قاسم فائز	ـ
٣٢ ـ ٣٣	وضع الألفاظ لروح المعاني، نظريةٌ في أصول التأويل العرفاني	السيد جواد سيحي / د. قاسم فائز	ـ
٣٢ ـ ٣٣	علم اللغة الدينية، مقارنةٌ بين الطباطبائي والمناهج الغربية	د. حسين خاكپور	ـ
٣٢ ـ ٣٣	الشعر المنسوب إلى الإمام الصادق، دراسةٌ تحليلية ونقدية	د. السيد محمد رضا مصطفوي نيا / د. السيد حسين الشريف العسكري / أمير صالح معصومي	نظيرة غلاب
٣٨ ـ ٣٩	التصحيف والتحريف، دراسةٌ في الوثائق والمخطوطات	السيد محمد جواد الشبيري الزنجاني	د. نظيرة غلاب

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٣٨ ـ ٣٩	أصول المجاز في القرآن الكريم	د. مهرناز گُلي	ـ
	فلسفة وكلام		
٢١	التشيّع وتحدّيات الديمقراطية الدينية	د. عبد الكريم سروش	السيد حسن مطر
٢١	التشيع والمعضل الثلاثي: الإمامة، الخاتمية، والديمقراطية	حوار بين د. سروش والشيخ محمد سعيد بهمن پور	حسن الهاشمي
٢١	المهدوية بين الديمقراطية والحياة العلمانية	حوار مع د. عبد الكريم سروش	السيد حسن الهاشمي
٢١	الخاتمية والمرجعية العلمية لأهل البيت، نقد آراء د.سروش	الشيخ جعفر سبحاني	السيد حسن مطر
٢١	المهدوية والديمقراطية الحديثة، نظرة تأمّلية في مقولات سروش	د. محمود صدري	حسن مطر
٢١	الإمامة إتمام للنبوّة، نقد وتعليق على مقولات د. سروش	د. الشيخ حسن رضائي مهر	حسن مطر الهاشمي
٢١	شريعتي ونظرية الأمّة والإمامة، استفسارات في التأييد والرفض	أ. رضا عليجاني	علي الوردي
٢١	حقيقة الإعجاز وفاعله،	أ. محمد حسن	حسن آل نجف

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
	تجـاذب نظريـات بـين الفلاسفة والمتكلّمين	قدردان قراملكي	
٢٢	المهدوية والديمقراطية، رصد خلفيات الإشكالية ونقدها	د. أبو القاسم فنائي	حسن مطر
٢٢	الإمامة والخاتمية والغيبة، تساؤلات موجّهة للدكتور سروش	د. الشيخ محمد سعيد بهمن پور	حسن مطر
٢٢	سروش واستدعاءات النظريات في الفلسفة المعرفية، الإمامة والخاتمية أنموذجاً	أ. داريوش محمد پور	السيد حسن الهاشمي
٢٢	مقاربات بين الإمامة والخاتمية والغيبة، كشف مغالطات سروش	أ. محمد صدر زاده	السيد حسن الهاشمي
٢٢	سروش وقراءة الدين والديمقراطية، تجلّيات الفهم المأزوم	د. حسن رضائي	حسن مطر
٢٢	عتابٌ وخطاب، كلمة نقدية مع الدكتور عبد الكريم سروش	د. مسعود رضائي	حسن علي مطر
٢٢	بناء الفهم الاعتقادي، محاولة للجمع بين الخاتمية	أ. حسين سورنجي	السيد حسن مطر الهاشمي

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
	والإمامة والمهدوية		
٢٢	د. سروش بين الاعتزال والأشعرية	أ. داريوش محمد پور	حسن الهاشمي
٢٢	المهدوية والديمقراطية وخلطة الدكتور سروش	أ. مهدي جامي	السيد حسن مطر
٢٢	الدين، النبوة، والإمامة: مطالعة في تفكيك المفاهيم ورفع الالتباسات	أ. سعيد غفّار زاده	السيد حسن مطر الهاشمي
٢٢	مصادر مسألة الإمامة في الفكر الشيعي، كتاب «إثبات الوصية» أنموذجاً	أ. مصطفى خرمي	نظيرة غلاب
٢٣	مخاطر الخرافة في العقيدة المهدوية، قراءة للمناشئ والتبعات الاجتماعية	الشيخ مرتضى داوود پور	محمد عبد الرزاق
٢٣	«الإلهيات الإلهية والإلهيات الإنسانية»، إخفاقات في العقل والمنهج	د. السيد حسن إسلامي	محمد عبد الرزاق
٢٤ ـ ٢٥	ارتدادات الخرافة في العقيدة المهدويّة	د. محمد مهدي شير محمّدي	محمد عبد الرزاق
٢٤ ـ ٢٥	الاتّجاه المناهض للتحديث الفلسفيّ في إيران، دراسة في مكوّناته ورموزه	د. الشيخ عبد الحسين خسروپناه	صالح البدراوي
٢٤ ـ ٢٥	الإمام الحسين عليه السلام	الشيخ محمد	حسن علي

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
	والشهادة، هل كان الحسين عالماً بشهادته؟	حسن قدردان قراملكي	حسن
٢٤ـ ٢٥	الاتّجاه المناهض للتحديث الفلسفيّ في إيران، دراسة في مكوّناته ورموزه	د. الشيخ عبد الحسين خسروپناه	صالح البدراوي
٢٦	عالم المثال ودوره في معالجة أزمات الإنسان المعاصر، مطالعة في وجهة نظر هنري كوربان	د. السيد محسن ميري	علي آل دهر الجزائري
٢٧	الشهيد الصدر والتحليل العقليّ للإمامة	د. قاسم جوادي	حسن علي مطر
٢٧	الصدر ونظريّة الاستقراء، قراءة تحليلية نقدية في الأصول والمكوّنات	الشيخ مهدي هادوي الطهراني	علي آل دهر الجزائري
٢٨	وقفاتٌ نقديّة مع قضايا فلسفيّة وعرفانيّة، مداخلةٌ مع العلاّمة السبحاني	السيّد محسن طيّب نيا	الشيخ كاظم خلف العزاوي
٢٨	نظريّة التسامح، إشكاليّات في المبادئ الفكريّة والتأثيرات العمليّة	د. الشيخ علي أكبر نوائي	محمد عبد الرزّاق
٢٨	صلح الإمام الحسين عليه السلام، بين المنطق الحسنيّ والعمل الحسينيّ	أ. عماد الدين باقي	صالح البدراوي

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٢٨	ظاهرة تكاثر مقامات أولاد الأئمّة، دراسةٌ في أبناء الأئمّة الحقيقيّين في إيران	السيّد حسن شريفي	الشيخ محمد عبّاس دهيني
٢٨	(سابينه شميتكه)، مطالعةٌ في أعمالها حول التشيُّع والاعتزال	د. حسين متّقي	حسن مطر
٢٩	العلاقة الجدلية بين الاستقراء والتجربة، قراءةٌ في المكوّنات والأسس	د. محمد فنائي إشكوري	محمد عبد الرزّاق
٢٩	الاتّجاهات الكلامية في التفسير الموضوعي، مطالعةٌ وتحليل	د. علي النصيري	نظيرة غلاّب
٢٩	العقل المزدوج، قراءةٌ في نظرية المعرفة عند السيد الصدر	السيد إحسان الشهرستاني	السيد حسن علي حسن
٣٠ ـ ٣١	فلسفة النهضة الحسينيّة، قراءةٌ جديدة في النظريات القائمة	الشيخ أحمد مبلّغي	ـ
٣٠ ـ ٣١	المهديّ والمهدويّة عند الإمام الحسين عليه السلام	الشيخ محمد أمين صادقي الأرزكاني	ـ
٣٠ ـ ٣١	الثورة الحسينية وإشكاليّة تعارض (أولي الأمر) مع	الشيخ محمد حسن قدردان	ـ

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
	(أولي الأرحام)	قراملكي	
٣٠ ـ ٣١	الدين، والفلسفة، والغائية	يورغن هابرماس	د. نور الدين علوش
٣٢ ـ ٣٣	نقد نظرية ملاّ صدرا حول المعاد الجسماني	الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي	علي آل دهر الجزائري
٣٤ ـ ٣٥	الإيمان في عصر خفاء الله / القسم الأول	د. أحمد النراقي	حسن علي مطر
٣٤ ـ ٣٥	الفلسفة الإسلاميّة في إيران المعاصرة	د. محمد فنائي الإشكوري	علي آل دهر الجزائري
٣٤ ـ ٣٥	الإلهيّات اليونانيّة، منطق توحيد أم منطق شرك؟	أ. ياسر فلاحي	الشيخ كاظم خلف العزاوي
٣٤ ـ ٣٥	النزاعات السياسيّة ـ الكلاميّة بين الشيعة وأصحاب الأئمّة، دراسةٌ في المفهوم والمنهج	د. علي آقا نوري	عماد الهلالي
٣٤ ـ ٣٥	المزج بين الكلام والفلسفة والتصوُّف في منهج ابن أبي جمهور الأحسائي	د. ويلفرد ماديلونغ	عماد الهلالي
٣٤ ـ ٣٥	كتاب «حديث الحاضر والغائب، مقالاتٌ في باب إلهيّات الغَيْبة»، تعريفٌ وتعليق	د. معصومة علي أكبري	حسن علي مطر

العدد	عنوان المقالة	المؤلّف	المترجِم
٣٦ ـ ٣٧	التشيُّع والتصوُّف وإيران، العلاقة والارتباط من وجهة نظر كوربان	د. شهرام بازوكي	الشيخ ذو الفقار عواضة
٣٦ ـ ٣٧	تفسير الفعل الاختياري، مقارنةٌ بين مدرستَيْ الإصفهاني والنائيني	د. الشيخ حسن آقا نظري	ـ
٣٦ ـ ٣٧	الإيمان في عصر خفاء الله / القسم الثاني	د. أحمد النراقي	حسن علي مطر
٣٦ ـ ٣٧	أحاديث الاثني عشر، مداخلةٌ نقديّة مع الشيخ حسن بن فرحان المالكي	د. الشيخ صفاء الدين الخزرجي (پيراسته)	ـ
٣٦ ـ ٣٧	العلماء الأبرار، شرح المفهوم في فضاء التيارات الفكرية لأصحاب الأئمة	د. محمد جعفر رضائي	حسن علي مطر
٣٦ ـ ٣٧	أرسطو والفلسفة، قراءةٌ نقديّة في طروحات الشيخ حسن زاده الآملي	السيد قاسم علي أحمدي	السيد حسن الهاشمي
٣٦ ـ ٣٧	الاعتدال المذهبي، مراجعةٌ في تجربة عبد الجليل الرازي وكتاب (النقض)	أ. رضا بابائي	ذو الفقار عواضة
٣٦ ـ ٣٧	ميراث الغلاة، من أبي القاسم الكوفي إلى مؤلّف كتاب «عيون المعجزات»	د. حسن الأنصاري	حسن علي

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٣٨ ـ ٣٩	فلسفة الفلسفة الإسلامية	د. الشيخ عبد الحسين خسروپناه	حسن الهاشمي
٣٨ ـ ٣٩	قاعدة بسيط الحقيقة، شرح المفهوم والأسس الفلسفيّة	الشيخ محسن القمّي	الشيخ فضيل الجزائري
٣٨ ـ ٣٩	التيّار التراثي التقليدي، قراءةٌ في التيّار التقليدي وفكر د. حسين نصر	د. الشيخ عبد الحسين خسروپناه	صالح البدراوي
٣٨ ـ ٣٩	الفلاسفة الإغريق والتوحيد، ردٌّ موجز على الشيخ جوادي الآملي	أ. محمود طاهري	وسيم حيدر
٣٨ ـ ٣٩	أهل البيت عليهم السلام والمنطق الأرسطي	الشيخ مرتضى مرتضوي	وسيم حيدر
٣٨ ـ ٣٩	من ميراث الغُلاة، كتاب (طبّ الأئمّة) المنسوب إلى آل بسطام	د. حسن الأنصاري	وسيم حيدر
٤٠ ـ ٤١	فلسفة علم الكلام / القسم الأوّل	الشيخ محمد صفر جبرئيلي	حسن علي مطر
٤٠ ـ ٤١	مدخلٌ إلى فلسفة الفنّ من وجهة نظر الفلاسفة المسلمين	أ. حسين هاشم نجاد	وسيم حيدر
٤٠ ـ ٤١	علم الأئمة عليهم السلام في أصول	الشيخ جويا	حسن علي

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
	الكافي، نموذجٌ لكيفية المواءمة بين «الحديث» و«الكلام»	جهانبخش	مطر
	دراسات نفسيّة واجتماعيّة		
٢١	دور الدين في العالم المعاصر	الشيخ علي أكبر رشاد	صالح البدراوي
٢١	التحليل النفسي للمعنويات، دراسة في نماذج من السيرة المعنوية والنفسية لرسول اللهﷺ	د. حسين خنيفر	ـ
٢١	مدخل إلى الفكر الاجتماعي الديني المعاصر في إيران / القسم الثالث	الشيخ محمد تقي سبحاني	السيد حسن مطر
٢٢	نظريات غربية حول شخصية الإنسان، قراءة نقدية في ضوء الكتاب الكريم	أ. جلال وهابي همابادي / د. كاظم قاضي زاده / أ. علي أكبر توحيد لو	ـ
٢٣	جذور العنف في الإنسان، نظرة سايكولوجيّة لتداعيات الحبّ والكراهية	د. مصطفى ملكيان	محمد عبد الرزاق
٢٤ ـ ٢٥	الإنسان والخرافة من منظار سايكولوجيّ، مقارنة بين	د. إيرج دستيار	محمد عبد الرزاق

العدد	عنوان المقالة	المؤلّف	المترجِم
	الشرق والغرب		
٢٤ ـ ٢٥	الخرافات الاجتماعيّة والسياسيّة، رصدٌ ومواجهة	د. حسين رزمجو	صالح البدراوي
٢٦	أطروحة (مجتمعنا) في تراث الصدر: الدواعي، المنهج، النتائج	السيد منذر الحكيم / أ. عذرا شالباف	ـ
٣٦ ـ ٣٧	الاعتدال المذهبي، مراجعةٌ في تجربة عبد الجليل الرازي وكتاب (النقض)	أ. رضا بابائي	ذو الفقار عواضة
المرأة			
٢٤ ـ ٢٥	المعتقدات الخرافيّة حول المرأة، أزمة عقل ومشكلة وعي	د. فتحية فتاحي زاده	نظيرة غلاب
فكر سياسيّ			
٢٣	التشيّع والعلمانية، قراءة في المنطلقات والمسارات	د. السيد صادق حقيقت	محمد عبد الرزاق
٢٣	الوحدة الإسلاميّة، مطالعة في التوجيهات القرآنيّة	الشيخ أحمد عابديني	علي فخر الإسلام
٢٤ ـ ٢٥	نظريّة السلطنة المشروعة، شرعيّة سلطة الملك القاجاريّ عند الفقهاء	د. عبد الهادي الحائريّ	محمد عبد الرزاق
٢٤ ـ ٢٥	السلطنة المشروعة، نظريّةٌ بلا مُنظّر	الشيخ مسعود إمامي	الشيخ يوسف مدلج

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٢٧	الفكر السياسيّ للشهيد الصدر، قراءة في مكوّناته وآفاقه	د. مسعود پور فرد	صالح البدراوي
٢٨	الشهيد محمد باقر الصدر رائد المشروع الوحدويّ	د. محمد صادق مزيناني	محمد عبد الرزّاق
٢٨	آليّات الوحدة الإسلاميّة في نهج أئمّة الشيعة	د. علي آقا نوري	نظيرة غلاّب
٢٨	صلح الإمام الحسين عليه السلام بين المنطق الحسنيّ والعمل الحسينيّ	أ. عماد الدين باقي	صالح البدراوي
٢٩	الدولة الدينية عند محمد باقر الصدر	د. الشيخ يعقوب علي برجي	نظيرة غلاّب
٣٠ ـ ٣١	الثورة الحسينية وتعزيز فقه المواجهة	الشيخ جواد فخّار الطوسي	ـ
٣٢ ـ ٣٣	ثورة عاشوراء، دراسةٌ في العوامل السياسية والاجتماعية	الشيخ أبو الفضل سلطان محمّدي	ـ
٣٢ ـ ٣٣	دور عاشوراء في قيام الثورة الإسلاميّة	الشيخ مقصود رنجبر	ـ
٣٢ ـ ٣٣	تيارات التقريب بين المذاهب الإسلامية، رصدٌ وتصنيف	الشيخ مهدي مهريزي	كاظم خلف العزاوي
٣٤ ـ ٣٥	النزاعات السياسيّة ـ الكلاميّة بين الشيعة	د. علي آقا نوري	عماد الهلالي

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
	وأصحاب الأئمّة، دراسةٌ في المفهوم والمنهج		
٣٤ ـ ٣٥	حركات الإحياء الإسلامي والعنف	د. السيد أحمد سادات	ـ
	أخلاق وعرفان		
٢٣	الإبداع في الأديان والمدارس الدينيّة، نظام القيَم في الإسلام	د. حسين خنيفر	ـ
٢٨	وقفاتٌ نقديّة مع قضايا فلسفيّة وعرفانيّة، مداخلةٌ مع العلاّمة السبحاني	السيّد محسن طيّب نيا	الشيخ كاظم خلف العزاوي
٣٠ ـ ٣١	معرفة الله وفق الذوق العرفانيّ للإمام الحسين عليه السلام	د. الشيخ محمد باقر حيدري كاشاني	السيد موسى صبري
٣٠ ـ ٣١	قبسٌ من عرفان الإمام الحسين عليه السلام	الشيخ محمد أمين صادقي	ـ
٣٠ ـ ٣١	الولاية في العرفان الإسلامي، قراءةٌ وتحليل	د. الشيخ أسد الله شكريان	علي آل دهر الجزائري
٣٠ ـ ٣١	استعمال اللفظ في أكثر من معنى، دراسةٌ لأساسيّات منهج الفهم العرفاني	السيد جواد سيحي / د. قاسم فائز	ـ
٣٢ ـ ٣٣	الدعاء والمناجاة عند الإمام الحسين عليه السلام	الشيخ محسن باغبان	ـ

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٣٢ ـ ٣٣	أخلاقيّات الاعتقاد	د. مصطفى ملكيان	عماد الهلالي
٣٢ ـ ٣٣	وضع الألفاظ لروح المعاني، نظريةٌ في أصول التأويل العرفاني	السيد جواد سيحي / د. قاسم فائز	ـ
٣٤ ـ ٣٥	الإيمان في عصر خفاء الله / القسم الأول	د. أحمد النراقي	حسن علي مطر
٣٤ ـ ٣٥	الفعل الإنسانيّ، حقيقته ومعاييره	الشيخ علي أكبر جهاني / د. عابدين مؤمني / د. علي مظهر قراملكي	ـ
٣٤ ـ ٣٥	المزج بين الكلام والفلسفة والتصوُّف في منهج ابن أبي جمهور الأحسائي	د. ويلفرد ماديلونغ	عماد الهلالي
٣٦ ـ ٣٧	الإيمان في عصر خفاء الله / القسم الثاني	د. أحمد النراقي	حسن علي مطر
٣٨ ـ ٣٩	الدين والأخلاق، دور الدين في خدمة الأخلاق	د. أبو القاسم فنائي	حسن مطر
٤٠ ـ ٤١	فلسفة العرفان، قراءةٌ تحليلية	د. هادي وكيلي	حسن مطر
٤٠ ـ ٤١	فلسفة الأخلاق، تعريفها وموضوعها وعلاقتها بالعلوم	د. الشيخ حسن معلّمي	حسن مطر

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
	الأخرى		
٤٠ ـ ٤١	الشاهد المثالي والمشهد الأخلاقي	د. أبو القاسم فنائي	حسن مطر
٤٠ ـ ٤١	أخلاق المعرفة الدينية، قراءةٌ في كتاب	د. أبو الفضل مسلمي	حسن هاشم
	رجال وتراجم وبيبليوغرافيا		
٢٤ ـ ٢٥	جولة في كتب الدراسة المقارنة بين الأديان	السيد مصطفى مطبعه چي الأصفهانيّ	-
٢٧	العلاّمة شرف الدين في كتابات المستشرقين، مقالة (وارنر أندي) أنموذجاً	د. مهرداد عباسي	أحمد عبد الجبّار
٢٨	جابر بن حيّان، دراسةٌ مختلفة في شخصيّته وتراثه/القسم الأوّل	الشيخ جويا جهانبخش	حسن علي مطر
٢٩	جابر بن حيّان، دراسةٌ مختلفة في شخصيته وتراثه / القسم الثاني	الشيخ جويا جهانبخش	حسن علي مطر
٣٢ ـ ٣٣	الدراسات الإسلاميّة في فلسطين المحتلة، دراسةٌ بيبلوغرافية	الشيخ محمد كاظم رحمتي	عماد الهلالي
٣٦ ـ ٣٧	الملاّ صدرا ومعضلة الانتحال	د. السيد حسن إسلامي	عماد الهلالي

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٣٦ ـ ٣٧	دفاعٌ عن فيلسوف: فيلسوفٌ مخالف للتقليد، ومقلِّدون مخالفون له	د. أكبر ثبوت	حسن مطر
٣٦ ـ ٣٧	هدفٌ صائب وأسلوبٌ خاطئ، ملاحظاتٌ حول الدفاع عن الملاّ صدرا	د. السيد حسن إسلامي	حسن علي مطر
٣٦ ـ ٣٧	القصور المنهجي في الدفاع عن الملاّ صدرا	د. السيد حسن إسلامي	عماد الهلالي
٣٨ ـ ٣٩	التصحيف والتحريف، دراسةٌ في الوثائق والمخطوطات	السيد محمد جواد الشبيري الزنجاني	د. نظيرة غلاب
دراسات في الفقه وأصوله			
٢٢	الفقه الإسلامي، بناءات العلاقة مع الحقل الخارج ـ ديني	الشيخ صادق لاريجاني	علي آل دهر الجزائري
٢٧	الآراء الفقهيّة للشهيد الصدر، رصد استكشافي للمدرسة الاجتهادية الجديدة	الشيخ علي أكبر ذاكري	صالح البدراوي
٢٧	الإسترآبادي والنزاع الأصولي والأخباري وتداعياته في كتب التراجم المتأخرة	د. حميد رضا شريعتمداري / السيّد مهدي الطباطبائي	عماد الهلالي

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٢٩	المدرسة الأصولية للسيد الشهيد محمد باقر الصدر، دراسة في المعالم والآفاق / القسم الأول	الشيخ رضا إسلامي	حسن علي مطر
٢٩	إطلالةٌ على المسار التاريخي لتبويب علم أصول الفقه، من المرتضى إلى الصدر	د. الشيخ مهدي علي پور	حسن علي مطر
٢٩	الشهيد الصدر ونظرية حقّ الطاعة، تحليلٌ واستنتاج	الشيخ محسن غرويان	صالح البدراوي
٢٩	نظرية منطقة الفراغ عند الشهيد الصدر، قراءةٌ نقديّة	السيد علي الحسيني	محمد عبد الرزّاق
٣٠ ـ ٣١	الشعائر الحسينيّة بين الشرعيّة والعقلانيّة	د. الشيخ محمد أمين أحمدي	ـ
٣٠ ـ ٣١	الرؤية الفقهيّة والحقوقيّة لثورة الإمام الحسين عليه السلام	د. الشيخ مصطفى مير أحمدي زاده	ـ
٣٠ ـ ٣١	الثورة الحسينية وتعزيز فقه المواجهة	الشيخ جواد فخّار الطوسي	ـ
٣٠ ـ ٣١	المدرسة الأصولية للسيد الشهيد محمد باقر الصدر، دراسةٌ في المعالم والآفاق / القسم الثاني	الشيخ رضا إسلامي	حسن علي مطر

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٣٢ ـ ٣٣	نهضة عاشوراء، قراءةٌ فقهيّة	السيد نور الدين شريعتمداري الجزائري	ـ
٣٢ ـ ٣٣	شروط النهي عن المنكر، قراءةٌ فقهية وفقاً لحركة الإمام الحسين	د. الشيخ محمد رحماني زروندي	ـ
٣٢ ـ ٣٣	ثورة الإمام الحسين، سؤال الشرعية والمشروعية	السيد سجّاد إيزدهي	ـ
٣٢ ـ ٣٣	العزاء الحسيني، قراءةٌ في الأصول الفقهية الاجتهادية	د. الشيخ عبّاس كوثري	ـ
٣٤ ـ ٣٥	نظريّة «منطقة الفراغ»، بوّابة التشريع لقوانين الدولة	د. الشيخ ذبيح الله نعيميان	محمد عبد الرزّاق
٣٦ ـ ٣٧	الشهيد الصدر والأسس البديهيّة لحساب الاحتمالات	د. محمود مرواريد	حسن علي مطر
٣٦ ـ ٣٧	دور الزمان في تغيير السِّيَر ومعاني الألفاظ، دراسةٌ تحليلية	الشيخ أحمد مبلغي	نظيرة غلاب
٤٠ ـ ٤١	فلسفة الفقه، قراءةٌ في الهويّة والبِنْية والتأثير	الشيخ أبو القاسم علي دوست	وسيم حيدر
٤٠ ـ ٤١	ماهيّة فلسفة الفقه	الشيخ جابر توحيدي أقدم /	وسيم حيدر

العدد	عنوان المقالة	المؤلّف	المترجِم
		الشيخ عبد الرحيم سليماني بهبهاني	
٤٠ ـ ٤١	فلسفة الحقوق والقانون	د. محمود حكمت نيا	حسن مطر
٤٠ ـ ٤١	وقفةٌ على مقترح «فلسفة الفقه»	السيد محسن الموسوي الجرجاني	حسن علي مطر الهاشمي
قراءات في الكتب والإصدارات			
٢١	تجديد الخطاب العاشورائي، قراءة في كتاب «المجالس السَّنيّة في مناقب ومصائب العترة النبوية»	أ. حسين العباسي	نظيرة غلاّب
٢٢	مصادر مسألة الإمامة في الفكر الشيعي، كتاب «إثبات الوصية» أنموذجاً	أ. مصطفى خرمي	نظيرة غلاب
٢٣	«الإلهيات الإلهية والإلهيات الإنسانية»، إخفاقات في العقل والمنهج	د. السيد حسن إسلامي	محمد عبد الرزاق
٢٤ ـ ٢٥	جولة في كتب الدراسة المقارنة بين الأديان	السيد مصطفى مطبعه چي الأصفهانيّ	ـ

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٢٤ ـ ٢٥	الإسلام والمسيحيّة في العصر الراهن	د. خليل قنبري	صالح البدراوي
٢٦	زحف اللاعقلانية وهيمنة الأخطاء التاريخية، قراءة نقدية في كتاب (في محضر الشيخ بهجت)	الشيخ جويا جهانبخش	السيد حسن علي البصري
٢٦	النقد الحديثي عند الشيعة الإمامية، قراءةٌ في كتاب (مشرعة بحار الأنوار)	الشيخ محمد تقي أكبر نجاد	نظيرة غلاب
٢٧	العلاّمة شرف الدين في كتابات المستشرقين، مقالة (وارنر أندي) أنموذجاً	د. مهرداد عباسي	أحمد عبد الجبّار
٢٨	(سابينه شميتكه)، مطالعةٌ في أعمالها حول التشيُّع والاعتزال	د. حسين متّقي	حسن مطر
٢٩	الشيخ صفي بن ولي القزويني، وتفسير زيب النساء	الشيخ رسول جعفريان	عماد الهلالي
٣٠ ـ ٣١	هوامش نقديّة على كتاب «الشعائر الحسينية» للميرزا التبريزي	الشيخ جواد القائمي (البصري)	ـ
٣٢ ـ ٣٣	الدراسات الإسلاميّة في فلسطين المحتلة، دراسةٌ	الشيخ محمد كاظم رحمتي	عماد الهلالي

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
	بيبلوغرافية		
٣٤ ـ ٣٥	كتاب «حديث الحاضر والغائب، مقالاتٌ في باب إلهيّات الغَيْبة»، تعريفٌ وتعليق	د. معصومة علي أكبري	حسن علي مطر
٣٦ ـ ٣٧	الاعتدال المذهبي، مراجعةٌ في تجربة عبد الجليل الرازي وكتاب (النقض)	أ. رضا بابائي	ذو الفقار عواضة
٣٦ ـ ٣٧	ميراث الغلاة، من أبي القاسم الكوفي إلى مؤلِّف كتاب «عيون المعجزات»	د. حسن الأنصاري	حسن علي
٣٨ ـ ٣٩	من ميراث الغُلاة، كتاب (طبّ الأئمّة) المنسوب إلى آل بسطام	د. حسن الأنصاري	وسيم حيدر
٤٠ ـ ٤١	أخلاق المعرفة الدينية، قراءةٌ في كتاب	د. أبو الفضل مسلمي	حسن هاشم
التقريب بين المذاهب			
٢٣	الوحدة الإسلاميّة، مطالعة في التوجيهات القرآنيّة	الشيخ أحمد عابديني	علي فخر الإسلام
٢٨	الشهيد محمد باقر الصدر رائد المشروع الوحدويّ	د. محمد صادق مزيناني	محمد عبد الرزّاق
٢٨	آليّات الوحدة الإسلاميّة في نهج أئمّة الشيعة	د. علي آقا نوري	نظيرة غلاّب

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٣٢ ـ ٣٣	تيارات التقريب بين المذاهب الإسلامية، رصدٌ وتصنيف	الشيخ مهدي مهريزي	كاظم خلف العزاوي
٣٦ ـ ٣٧	الاعتدال المذهبي، مراجعةٌ في تجربة عبد الجليل الرازي وكتاب (النقض)	أ. رضا بابائي	ذو الفقار عواضة
	قضايا الاقتصاد والتنمية		
٢١	الأسس الإنسانية للإدارة النوعية الشاملة (مجال إدارة التربية والتعليم)	د. محمد رضا سرمدي / د. محمد جعفر پاك سرشت / أ. عذرا شالباف / أ. حيدر أمير پور	ـ
٢٦	الاقتصاد الإسلامي في فكر الشهيد الصدر	أ. مجيد مرادي	علي عباس الوردي
٢٦	دور الضرائب الإسلاميّة في النمو والاستقرار الاقتصادي	د. الشيخ حسن آقا نظري	ـ
٢٨	(اقتصادنا) والمنهج النقديّ للمذاهب الاقتصاديّة، قراءةٌ موجزة	د. محمد جداري عالي	محمد عبد الرزّاق
٢٩	منهج دراسة المسائل الاقتصادية، الصدر أنموذجاً	د. أبو القاسم اليعقوبي	السيد حسن علي مطر

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٤٠ ـ ٤١	فلسفة الاقتصاد الإسلامي، القواعد الفلسفية والبنيويّة	د. السيد حسين مير معزّي	وسيم حيدر
عاشوراء والشعائر الحسينية			
٢١	تجديد الخطاب العاشورائي، قراءة في كتاب «المجالس السَّنيّة في مناقب ومصائب العترة النبوية»	أ. حسين العباسي	نظيرة غلاّب
٢٤ ـ ٢٥	الإمام الحسين عليه السلام والشهادة، هل كان الحسين عالماً بشهادته؟	الشيخ محمد حسن قدردان قراملكي	حسن علي حسن
٣٠ ـ ٣١	فلسفة النهضة الحسينيّة، قراءةٌ جديدة في النظريات القائمة	الشيخ أحمد مبلّغي	ـ
٣٠ ـ ٣١	معرفة الله وفق الذوق العرفانيّ للإمام الحسين عليه السلام	د. الشيخ محمد باقر حيدري كاشاني	السيد موسى صبري
٣٠ ـ ٣١	الشعائر الحسينيّة بين الشرعيّة والعقلانيّة	د. الشيخ محمد أمين أحمدي	ـ
٣٠ ـ ٣١	الرؤية الفقهيّة والحقوقيّة لثورة الإمام الحسين عليه السلام	د. الشيخ مصطفى مير أحمدي زاده	ـ
٣٠ ـ ٣١	الثورة الحسينية وتعزيز فقه	الشيخ جواد	ـ

العدد	عنوان المقالة	المؤلّف	المترجِم
	المواجهة	فخّار الطوسي	
٣٠ ـ ٣١	الثورة الحسينية وإشكاليّة تعارض (أولي الأمر) مع (أولي الأرحام)	الشيخ محمد حسن قدردان قراملكي	ـ
٣٠ ـ ٣١	النظريّات في ثورة عاشوراء	أ. علي إلهام	ـ
٣٠ ـ ٣١	هوامش نقديّة على كتاب «الشعائر الحسينية» للميرزا التبريزي	الشيخ جواد القائمي (البصري)	ـ
٣٢ ـ ٣٣	نهضة عاشوراء، قراءةٌ فقهيّة	السيد نور الدين شريعتمداري الجزائري	ـ
٣٢ ـ ٣٣	شروط النهي عن المنكر، قراءةٌ فقهية وفقاً لحركة الإمام الحسين عليه السلام	د. الشيخ محمد رحماني زروندي	ـ
٣٢ ـ ٣٣	ثورة عاشوراء، دراسةٌ في العوامل السياسية والاجتماعية	الشيخ أبو الفضل سلطان محمّدي	ـ
٣٢ ـ ٣٣	ثورة الإمام الحسين عليه السلام، سؤال الشرعية والمشروعية	السيد سجّاد إيزدهي	ـ
٣٢ ـ ٣٣	العزاء الحسيني، قراءةٌ في الأصول الفقهية الاجتهادية	د. الشيخ عبّاس كوثري	ـ
٣٢ ـ ٣٣	دور عاشوراء في قيام الثورة الإسلاميّة	الشيخ مقصود رنجبر	ـ

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
دراسات تاريخيّة			
٢٢	الاتجاه التقليدي المعاصر في إيران، رصد المكوّنات والخصائص ونقد العقل والممارسة	د. الشيخ عبد الحسين خسروپناه	صالح البدراوي
٢٤ ـ ٢٥	مكافحة الخرافة في السيرة النبويّة	السيد مصطفى حسيني رودباري	باقر الفاضلي
٢٤ ـ ٢٥	الأخطاء التاريخيّة في القرآن الكريم، قصّة هامان أنموذجاً	د. محمد سعيد فياض / د. محمد كاظم شاكر	حسن مطر
٢٤ ـ ٢٥	الاتّجاه المناهض للتحديث الفلسفيّ في إيران، دراسة في مكوّناته ورموزه	د. الشيخ عبد الحسين خسروپناه	صالح البدراوي
٢٦	السنن التاريخية عند السيد الصدر، خطوة منهجية نحو استكشاف فلسفة التاريخ في القرآن	ميرزا محمد مهرابي	نظيرة غلاب
٢٦	سليم بن قيس الهلالي، حقيقة واقعة أم شخصيّة مصطنعة؟	د. عبد المهدي جلالي	نظيرة غلاب
٢٦	سليم بن قيس الهلالي فوق الشبهات، مطالعة نقدية في	الشيخ علي إلهي الخراساني	نظيرة غلاب

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
	مقالة (سليم بن قيس...)		
٢٧	الإستراآبادي والنزاع الأصولي والأخباري وتداعياته في كتب التراجم المتأخرة	د. حميد رضا شريعتمداري / السيّد مهدي الطباطبائي	عماد الهلالي
٢٧	أصول الحضارة الغربيّة، مطالعة تحليلية نقديّة	د. هُدى العلوي	محمّد عبد الرزّاق
٢٨	جابر بن حيّان، دراسةٌ مختلفة في شخصيّته وتراثه / القسم الأوّل	الشيخ جويا جهانبخش	حسن علي مطر
٢٨	الاتّجاهات الفكريّة في إيران، تيّار أكاديميّة العلوم الإسلاميّة	د. الشيخ عبد الحسين خسروپناه	صالح البدراوي
٢٨	صلح الإمام الحسين عليه السلام، بين المنطق الحسنيّ والعمل الحسينيّ	أ. عماد الدين باقي	صالح البدراوي
٢٨	ظاهرة تكاثر مقامات أولاد الأئمّة، دراسةٌ في أبناء الأئمّة الحقيقيّين في إيران	السيّد حسن شريفي	الشيخ محمد عبّاس دهيني
٢٩	إطلالةٌ على المسار التاريخي لتبويب علم أصول الفقه، من المرتضى إلى الصدر	د. الشيخ مهدي علي پور	حسن علي مطر
٢٩	جابر بن حيّان، دراسةٌ	الشيخ جويا	حسن علي

المترجِم	المؤلِّف	عنوان المقالة	العدد
مطر	جهانبخش	مختلفة في شخصيته وتراثه / القسم الثاني	
كاظم خلف العزاوي	الشيخ مهدي مهريزي	تيارات التقريب بين المذاهب الإسلامية، رصدٌ وتصنيف	٣٢ ـ ٣٣
الشيخ علي محسن	الشيخ مسعود إمامي	متنوِّرو الفكر الدينيّ، برزخٌ بين الإسلام والحداثة / القسم الأول	٣٤ ـ ٣٥
الشيخ علي محسن	الشيخ مسعود إمامي	متنوِّرو الفكر الدينيّ، برزخٌ بين الإسلام والحداثة / القسم الثاني	٣٦ ـ ٣٧
-	ناصر خسرو تعريب: الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء تقديم وتحقيق وتعليق: عماد الهلالي	الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء، وترجمته (سفرنامه) للرّحالة ناصر خسرو	٣٦ ـ ٣٧
صالح البدراوي	د. الشيخ عبد الحسين خسروپناه	التيّار التراثي التقليدي، قراءةٌ في التيّار التقليدي وفكر د. حسين نصر	٣٨ ـ ٣٩
الشيخ علي محسن	الشيخ مسعود إمامي	متنوِّرو الفكر الدينيّ، برزخٌ بين الإسلام والحداثة / القسم الثالث	٣٨ ـ ٣٩

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٤٠ ـ ٤١	التبادل الحضاري بين الهخامنشيين والفينيقيين، دراسةٌ مقارنة بين المنهجيتين التقليدية والحديثة	د. السيد صادق حقيقت	ـ
٤٠ ـ ٤١	كتاب أسرار أخنوخ	د. الشيخ حسين توفيقي	حسن علي حسن
السيد محمد باقر الصدر			
٢٦	الإمام الصدر ومعالم مشروع نهضويّ	حوار مع: السيد كاظم الحائري	علي عباس الوردي
٢٦	الشهيد الصدر والمنجز الفكري والحضاري	الشيخ محسن الأراكي	نظيرة غلاب
٢٦	السيد الشهيد الصدر في وجهٍ مشرق آخر	حوار مع: حرم السيد محمد باقر الصدر	نظيرة غلاب
٢٦	السنن التاريخية عند السيد الصدر، خطوة منهجية نحو استكشاف فلسفة التاريخ في القرآن	ميرزا محمد مهرابي	نظيرة غلاب
٢٦	الاقتصاد الإسلامي في فكر الشهيد الصدر	أ. مجيد مرادي	علي عباس الوردي
٢٦	التفسير الموضوعي، مآزقه وإشكاليّاته	الشيخ علي سراقي	نظيرة غلاب
٢٦	أطروحة (مجتمعنا) في تراث	السيد منذر	ـ

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
	الصدر: الدواعي، المنهج، النتائج	الحكيم / أ. عذرا شالباف	
٢٧	العقل الدامي، جولة في المدرسة الفكرية للشهيد الصدر / القسم الأوّل	أ. محمد رضا الحكيمي	حسن علي الهاشمي
٢٧	الشهيد الصدر والتحليل العقليّ للإمامة	د. قاسم جوادي	حسن علي مطر
٢٧	التفسير الموضوعيّ عند السيد الصدر، قراءة تحليلية مقارنة	السيد محمد علي أيازي	الشيخ كاظم خلف العزاوي
٢٧	الصدر ونظريّة الاستقراء، قراءة تحليلية نقدية في الأصول والمكوّنات	الشيخ مهدي هادوي الطهراني	علي آل دهر الجزائري
٢٧	الشهيد الصدر وإصلاح الحوزة العلميّة، مطالعة في الرؤى والأعمال	الشيخ إسماعيل إسماعيلي	صالح البدراوي
٢٧	الآراء الفقهيّة للشهيد الصدر، رصد استكشافي للمدرسة الاجتهادية الجديدة	الشيخ علي أكبر ذاكري	صالح البدراوي
٢٧	الفكر السياسيّ للشهيد الصدر، قراءة في مكوّناته وآفاقه	د. مسعود پور فرد	صالح البدراوي

العدد	عنوان المقالة	المؤلّف	المترجِم
٢٨	جولةٌ في رحاب السيّد الصدر ومدرسته العلميّة	حوار مع: د. الشيخ علي رضا أعرافي	حسن مطر
٢٨	نظريّة الصدر حول السنن التاريخيّة في القرآن، قراءةٌ نقديّة	السيّد ضياء الدين مير محمدي	محمد عبد الرزّاق
٢٨	الشهيد محمد باقر الصدر رائد المشروع الوحدويّ	د. محمد صادق مزيناني	محمد عبد الرزّاق
٢٨	العقل الدامي، جولةٌ في المدرسة الفكريّة للشهيد الصدر / القسم الثاني	أ. محمد رضا الحكيمي	حسن علي الهاشمي
٢٨	(اقتصادنا) والمنهج النقديّ للمذاهب الاقتصاديّة، قراءةٌ موجزة	د. محمد جداري عالي	محمد عبد الرزّاق
٢٩	المدرسة الأصولية للسيد الشهيد محمد باقر الصدر، دراسة في المعالم والآفاق / القسم الأول	الشيخ رضا إسلامي	حسن علي مطر
٢٩	العقل المزدوج، قراءةٌ في نظرية المعرفة عند السيد الصدر	السيد إحسان الشهرستاني	السيد حسن علي حسن
٢٩	منهج دراسة المسائل الاقتصادية، الصدر	د. أبو القاسم اليعقوبي	السيد حسن علي مطر

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
	أنموذجاً		
٢٩	الإسلام يقود الحياة، إطلالةٌ على نتاج الشهيد الصدر حول الدين والحياة	د. محمد رسول محقق بلخي	حسن علي الهاشمي
٢٩	الشهيد الصدر والمبادرة الجديدة في نظام التعليم في الحوزات العلمية	د. مهدي نصيري	نظيرة غلاّب
٢٩	الشهيد الصدر ونظرية حقّ الطاعة، تحليلٌ واستنتاج	الشيخ محسن غرويان	صالح البدراوي
٢٩	نظرية منطقة الفراغ عند الشهيد الصدر، قراءةٌ نقديّة	السيد علي الحسيني	محمد عبد الرزّاق
٢٩	التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، دراسةٌ في أطروحة السيد الصدر	د. غلام علي عزيزي	حسن الهاشمي
٢٩	الدولة الدينية عند محمد باقر الصدر	د. الشيخ يعقوب علي برجي	نظيرة غلاّب
٣٠ ـ ٣١	المدرسة الأصولية للسيد الشهيد محمد باقر الصدر، دراسةٌ في المعالم والآفاق / القسم الثاني	الشيخ رضا إسلامي	حسن علي مطر
٣٦ ـ ٣٧	الشهيد الصدر والأسس البديهيّة لحساب	د. محمود مرواريد	حسن علي مطر

العدد	عنوان المقالة	المؤلّف	المترجِم
	الاحتمالات		
٣٦ ـ ٣٧	جهود الإحياء والتجديد عند الشهيد الصدر	الشيخ عباس مخلصي	نظيرة غلاب
٣٦ ـ ٣٧	ميراث الغلاة، من أبي القاسم الكوفي إلى مؤلّف كتاب «عيون المعجزات»	د. حسن الأنصاري	حسن علي
٣٨ ـ ٣٩	الشهيد محمد باقر الصدر، فعاليّات ونشاطات في المجالين العلميّ والاجتماعيّ	حوارٌ مع: السيد محمود الهاشمي	ـ
الحوزة			
٢٧	الشهيد الصدر وإصلاح الحوزة العلميّة، مطالعة في الرؤى والأعمال	الشيخ إسماعيل إسماعيلي	صالح البدراوي
٢٩	الشهيد الصدر والمبادرة الجديدة في نظام التعليم في الحوزات العلمية	د. مهدي نصيري	نظيرة غلاّب
٣٢ ـ ٣٣	المؤسَّسة الدينية، الوظيفة والمهام	السيد محمود الهاشمي الشاهرودي	السيد حسن علي مطر الهاشمي
الدين والحداثة			
٣٤ ـ ٣٥	الحداثة الدينيّة، العناوين والمكوّنات	الشيخ محمد مجتهد شبستري	صالح البدراوي
٣٤ ـ ٣٥	الدين والحداثة، تساؤلاتٌ	د. أبو القاسم	محمد عبد

العدد	عنوان المقالة	المؤلّف	المترجِم
	في العلاقة الجدَليّة	فنائي	الرزّاق
٣٤ ـ ٣٥	مشروع علي شريعتي في لغته البروتستانتيّة، قراءةٌ وتأمّل	د. عبد الكريم سروش	محمد عبد الرزّاق
٣٤ ـ ٣٥	الانتماء الحداثوي وإشكاليّة التعبُّد بالنصّ، قراءةٌ نقديّة في آراء مصطفى ملَكيان	د. سروش دبّاغ	محمد عبد الرزّاق
٣٤ ـ ٣٥	أزمة المثقّف الإيراني مع الحداثة، قراءةٌ في ازدواجيّة الموقف	د. مهرزاد بروجردي	محمد عبد الرزّاق
٣٤ ـ ٣٥	متنوِّرو الفكر الدينيّ، برزخٌ بين الإسلام والحداثة / القسم الأول	الشيخ مسعود إمامي	الشيخ علي محسن
٣٦ ـ ٣٧	متنوِّرو الفكر الدينيّ، برزخٌ بين الإسلام والحداثة / القسم الثاني	الشيخ مسعود إمامي	الشيخ علي محسن
٣٨ ـ ٣٩	متنوِّرو الفكر الدينيّ، برزخٌ بين الإسلام والحداثة / القسم الثالث	الشيخ مسعود إمامي	الشيخ علي محسن
الدين والخرافة			
٢٣	الإسلام والحرب على الخرافات	الشيخ جعفر سبحاني	نظيرة غلاب

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٢٣	الخلفيات الفكرية لصناعة الخرافة، مطالعة ونقد / القسم الأول	الشيخ محمد أكبر نجاد	نظيرة غلاب
٢٣	الخرافة: أصولها، عناصرها، ومواجهتها	د. محمد جواد درودگر	نظيرة غلاب
٢٣	الدين والخرافة، علاقة انسجام أم تضادّ؟ / القسم الأول	السيد محمد حسين رباني	نظيرة غلاب
٢٣	الموقف الإسلامي من ظواهر الخرافات، رصد الجذور والممارسات	السيد حيدر علوي نجاد	محمد عبد الرزاق
٢٣	مخاطر الخرافة في العقيدة المهدوية، قراءة للمناشئ والتبعات الاجتماعية	الشيخ مرتضى داوود پور	محمد عبد الرزاق
٢٣	زواج يوسف النبي﵇ وزليخا، حقيقة أم خرافة؟	د. محمد بهرامي	نظيرة غلاب
٢٤ ـ ٢٥	المعتقدات الخرافية: طبيعتها ومنشؤها، قراءة نقدية	د. هادي وكيلي	محمد عبد الرزاق
٢٤ ـ ٢٥	نحن والخرافة، بين دفع الضرر وجلب المصلحة	د. أحمد أكبري	نظيرة غلاب
٢٤ ـ ٢٥	الإنسان والخرافة من منظار سايكولوجيّ، مقارنة بين	د. إيرج دستيار	محمد عبد الرزاق

العدد	عنوان المقالة	المؤلّف	المترجِم
	الشرق والغرب		
٢٤ ـ ٢٥	جدليّة الخرافة في الفكر الدينيّ، قراءة في فكر الشيخ مطهّري	الشيخ محمد حسين	نظيرة غلاب
٢٤ ـ ٢٥	الحظ، حقيقة أم خرافة؟	الشيخ رضا أخوي	صالح البدراوي
٢٤ ـ ٢٥	مكافحة الخرافة في السيرة النبويّة	السيد مصطفى حسيني رودباري	باقر الفاضلي
٢٤ ـ ٢٥	المعتقدات الخرافيّة حول المرأة، أزمة عقل ومشكلة وعي	د. فتحية فتاحي زاده	نظيرة غلاب
٢٤ ـ ٢٥	الدين والخرافة، علاقة انسجام أم تضادّ؟ / القسم الثاني	السيد محمّد حسين ربّاني	نظيرة غلاب
٢٤ ـ ٢٥	الخلفيّات الفكريّة لصناعة الخرافة، مطالعة ونقد / القسم الثاني	الشيخ محمد أكبر نجاد	نظيرة غلاب
٢٤ ـ ٢٥	الخرافات الاجتماعيّة والسياسيّة، رصد ومواجهة	د. حسين رزمجو	صالح البدراوي
٢٤ ـ ٢٥	ارتدادات الخرافة في العقيدة المهدويّة	د. محمد مهدي شير محمّدي	محمد عبد الرزاق
الفلسفات المضافة			
٢٢	مدخل إلى علم فلسفة	د. محمد محمد	علي آل دهر

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
	الدين، الهويّة، الانتماء، والموضوعات	رضائي	الجزائري
٣٨ ـ ٣٩	الفلسفة المضافة، الهويّة والمفهوم والارتباط	الشيخ علي أكبر رشاد	حسن علي مطر
٣٨ ـ ٣٩	فلسفة الفلسفة الإسلامية	د. الشيخ عبد الحسين خسروپناه	حسن الهاشمي
٣٨ ـ ٣٩	فلسفة العلوم القرآنيّة، المفهوم والتاريخ والدَّوْر	د. علي نصيري	حسن مطر
٣٨ ـ ٣٩	فلسفة التفسير، رصدٌ لمناهج ومشاكل الدرس التفسيري	د. حميد خدابخشيان	حسن علي مطر
٣٨ ـ ٣٩	فلسفة علوم الحديث، دراسةٌ وتحقيق في التراث الروائي عند الفريقين	د. علي نصيري	حسن مطر
٤٠ ـ ٤١	فلسفة علم الكلام / القسم الأوّل	الشيخ محمد صفر جبرئيلي	حسن علي مطر
٤٠ ـ ٤١	فلسفة الفقه، قراءةٌ في الهويّة والبنْية والتأثير	الشيخ أبو القاسم علي دوست	وسيم حيدر
٤٠ ـ ٤١	ماهيّة فلسفة الفقه	الشيخ جابر توحيدي أقدم / الشيخ عبد	وسيم حيدر

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
		الرحيم سليماني بهبهاني	
٤٠ ـ ٤١	فلسفة الحقوق والقانون	د. محمود حكمت نيا	حسن مطر
٤٠ ـ ٤١	فلسفة العرفان، قراءةٌ تحليلية	د. هادي وكيلي	حسن مطر
٤٠ ـ ٤١	فلسفة الأخلاق، تعريفها وموضوعها وعلاقتها بالعلوم الأخرى	د. الشيخ حسن معلّمي	حسن مطر
٤٠ ـ ٤١	فلسفة الاقتصاد الإسلامي، القواعد الفلسفية والبنيويّة	د. السيد حسين مير معزّي	وسيم حيدر
٤٠ ـ ٤١	مدخلٌ إلى فلسفة الفنّ من وجهة نظر الفلاسفة المسلمين	أ. حسين هاشم نجاد	وسيم حيدر
٤٠ ـ ٤١	وقفةٌ على مقترح «فلسفة الفقه»	السيد محسن الموسوي الجرجاني	حسن علي مطر الهاشمي
		فهارس	
٢١	فهرست مقالات الأعداد ١ ـ ٢٠ من مجلّة «نصوص معاصرة» في السنوات الخمس الأولى ٢٠٠٥ ـ ٢٠١٠م / ١٤٢٦ ـ ١٤٣١هـ	إعداد وتنظيم: الشيخ محمد عباس دهيني	ـ

العدد	عنوان المقالة	المؤلِّف	المترجِم
٤٠ ـ ٤١	فهرست مقالات الأعداد ٢١ ـ ٤١ من مجلّة «نصوص معاصرة» في السنوات الخمس الثانية ٢٠١١ ـ ٢٠١٥م / ١٤٣١ ـ ١٤٣٦هـ	إعداد وتنظيم: الشيخ محمد عباس دهيني	ـ

قسيمة الاشتراك

مجلّة نصوص معاصرة

☐ أفراد ☐ مؤسسات

اسم المشترك:...

العنوان الكامل:...

....

الهاتف: .... فاكس: ....

مدة الاشتراك: .... ابتداءً من:.........................

المبلغ: .... عدد النسخ:.........................

نقداً إلى: .... شيك مصرفي: ....

التاريخ: .... التوقيع: ....

الاشتراك السنوي

سائر الدول: ☐ للأفراد ١٠٠ دولار ☐ للمؤسسات ٢٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)

ثمن النسخة

⪢لبنان ٥٠٠٠ ليرة ⪢سوريا ١٥٠ ليرة ⪢الأردن ٢,٥ دينار ⪢الكويت ٣ دنانير ⪢العراق ٣٠٠٠ دينار ⪢الإمارات العربية ٣٠ درهماً ⪢البحرين ٣ دنانير ⪢قطر ٣٠ ريالاً ⪢السعودية ٣٠ ريالاً ⪢عمان ٣ ريالات ⪢اليمن ٤٠٠ ريال ⪢مصر ٧ جنيهات ⪢السودان ٢٠٠ دينار ⪢الصومال ١٥٠ شلناً ⪢ليبيا ٥ دنانير ⪢الجزائر ٣٠ ديناراً ⪢تونس ٣ دنانير ⪢المغرب ٣٠ درهماً ⪢موريتانيا ٥٠٠ أوقية ⪢تركيا ٢٠٠٠٠ ليرة ⪢قبرص ٥ جنيهات ⪢أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولارات.

Nosos Moasera

Th 10 - 11 YEAR – NO. 40 - 41 , Autumn 2015 - 1436 – Winter 2016 - 1437

Correspondence:

To the office of the Editor-in-chief

Lebanon.P.O.Box: 25 \ 327 Beirut

E-mail: info@nosos.net